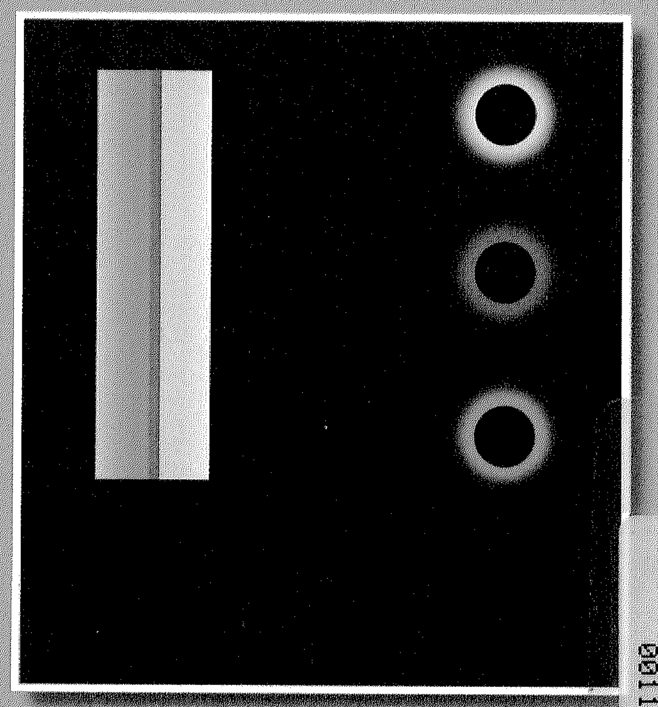
التفكيكيـــة

إرادة الاختلاف وسلطة العقل



عادل عبد الله

التفكيكية

* دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة
سورية - دمشق - ص. ب : 4490
هاتف ، فاكس : 2126326
* دار الكلمة للنشر والتوزيع والطباعة
سورية - دمشق - ص. ب : 2229
* الطبعة 1 - 2000 - 1000 نسخة

عادل عبدالله

التفكيكية

«إرادة الاختلاف وسلطة العقل»

مقدمة

ربما كانت المكانة العالية المتقدمة، الشهرة الواسعة والسمعة المعرفية المشرّفة التي يحظى بها التفكيك من بين مجمل التيارات الفكرية المعاصرة، هي الدافع، المحرّض والعلة التي شرعتُ انطلاقاً منها لإنجاز هذا المؤلف.

لكن، دون أن تعني هذه المكانة هنا، وبوصفها علة ومحرضاً، إلّا موضعاً للفحص ومكاناً لمعاينة صدق العلاقة ومدى التطابق بين حقيقة التفكيك وبين الادعاء السطحي والزائف بمعرفته، بالكتابة عنه، بتبنيه موقفاً معرفياً، وباتخاذه عقيدة حتى، الأمر الذي يعني بأن هذا الكتاب، هو تحليل نقدي لفكر دريدا بما هو عليه حقاً، أي بمنأى عن كل نزعة غير معرفية تحاول فهمَهُ من خلالها، أو فلنقل، بمعزل كامل عن كل موقف لا يصدر عن الفكر، ولايكون هذا الفكر وحده هو الدافع والمحرض لارادة الفهم هذه.

من هنا، حرصت في هذا المؤلف على تجاوز وإهمال الكثير من المفاهيم الشائعة التي علقت بمفهوم (الاختلاف) بوصفها تعريفات وصفات له، ولم أحتفظ منها إلّا بذلك النزر اليسير الذي أعتقد صحته والذي يصدر عن حقيقة التفكيك ذاتها وبما ينسجم ومنهج الكتاب، الأمر الذي يؤدي إلى القول هنا، بأن ثمة فهماً خاصاً، تأويلاً عميقاً وإضاءات معرفية مبتكرة جرى استنباطها من حقيقة ما هو عليه فكر دريدا وما يريد هذا المفكر قوله وإيصاله إلى الآخر عبر فلسفته، وإننا سنمضي في تأكيد هذا الفهم والتأويل الخاص بغض النظر عن اتفاقه أو اختلافه مع ما هو شائع.

بقي أن أقول ـ وهذه حقيقة واقعة وقيمة أولى أعتز بحيازة كتابي عليها ـ بأن ما جرى التوصل له من أفكار وحقائق التفكيك والاختلاف وما تم عرضه منها ـ لم يكن مُحصّلاً عن طريق قراءة مؤلفات دريدا ودارسيه حسب، بل كان ـ وهذه هي النقطة المهمة ـ محصلاً بوصفه نتيجة واكتشافاً تم التوصل له من خلال ذات المقدمات التي بدأ منها فكر دريدا والتي أفضت به في النهاية إلى قول ما قال من فلسفته، بعبارة أخرى، يمكن القول بأن ثمة تجربة ذاتية معرفية قادت جاك دريدا لبلوغ حقائقه في التفكيك والاختلاف والآخر، وإن ثمة تجربة معرفية شبيهة ولاحقة بتجربة دريدا جرت معايشتها فكان أن أفضت بي، كما أفضتْ بآخرين من قبل، إلى ذات النتائج المعرفية التي قال بها جاك دريدا، ولعلي أريد التأكيد بذكر هذه الواقعة المعرفية الأخيرة على الجانب النفسي، المعنى والحال الفكرية المشوبة بالحس تلك التي تنطوي عليها مفاهيم دريدا الفلسفية بكل عمق وانسجام.

«والله ولي التوفيق»

عادل عبد الله

بغداد 1997/6/4

1

التفكيك «الاختلاف ـ الآخر»
أصوله، معناه، غايته

«لا! ليست للرسالة وجهة معينة أو محطة أخيرة،
وما ذلك بالعامل السلبي. إنه الشرط التراجيدي
الأكيد ولكنه الوحيد لكي يحدث ويُجدّ جديدٌ».

«جاك دريدا ـ بطاقة بريدية»

1

إذا كنا نأمل الوصول إلى معنى محدد لـ (الاختلاف)، من خلال سعي نص فكري مكرّس لبلوغ مثل هذه الغاية ـ أسوةً بأغلب المفاهيم العقلية التي استقرت في النظام الفلسفي على هذا المعنى أو ذاك، انطلاقاً من الوسيلة ذاتها ـ أقول إذا كنا نأمل الوصول إلى ما يمكن أن يكون عليه (الاختلاف) حقاً، من خلال ما تمت الإشارة إليه من وسيلة، فإن علينا أن نتخلى عن مثل هذا النوع من (الأمل) فوراً.

أقول نتخلى عن الأمل، أي عن ذلك النوع المؤقت المشدود إلى الغايات منه، لكن، لا لكي نخلد إلى الانقطاع واليأس بعده إنما، نتخلى عن ذلك النوع من الأمل لنسكن إلى نوع آخر منه، أمل أكثر طاقةً وصبراً وقدرة على البحث، أشدّ تماسكاً وأقوى رجاءً في رحلة بلوغه لتحديد معنى لما يريد، أمل نستطيع أن نودع فيه بأمان وثقة بالغة ـ لايخونها بالتوقف أو الكف عن كونه أملاً ـ نودع كلّ ذلك المقدار العميق من التوق إلى لقاءٍ/ معنىً لا يحدث، أمل يحمل معنى التوكل ويفيد معنى الخلاص، أمل أهل لحفظ رسالة الكائن الذي تماهى معه، واتحدّ به، بعبارة موجزة، أن علينا التمسك بأملٍ خالص، أملٍ لا يصل إلى غايته، لأن غايته الحقيقية، هي في أن يبقى أملاً حسب، ذلك لأن هذا المعنى المحدد من الأمل المشوب بالإيمان واليقين، والذي يقيم (عدم الوصول) في جوهره، أي الأمل في عدم وصولنا إلى معنى محدد (للاختلاف) و(الآخر)، هو الأمل الممكن الوحيد لبلوغ (معنى محدد) لما يمكن أن يكون عليه الاختلاف حقاً. إذاً فهو الأمل الذي لا ينفد، لأنه يستمدُ كامل طاقته، كأملٍ خالص لا يصل، من

(شيء ما) غير موجود بشكل مطلق، فإن حدث أن وُجد مثل ذلك الشيء، وبأي مقدار يدلّ أو يشير إلى وجوده، فلابد حينئذ من اهتداء ذلك الأمل إليه، الأمر الذي يعني تدميرَهُ وفناء ذاته كأمل، تدميرَ بنيتِهِ وأساسِهِ القائم على نشدان (شيء ما) لا وجود له أبداً. هذا هو أحدُ مداخل المتاهة، المتاهة التي يكون شرط الدخول فيها والخوض في لعبتها نسيانُ المداخل والتخلي الكامل عن رغبة البحث عن مخرج منها، المتاهة التي تفضي إلى السر الدفين في مكان ما منها، أي إلى التيه الذي تستمد منه معناها، هويتها ووحدتها كمفردة ومفهوم، وليس إلى أي معنىً بديلٍ آخر يجنح بمفهومها إلى الاهتداء فيؤدي إلى خسارة جهة ما بدأنا من أجله بالاستقرار على معنىً نتوهم تمثيله لها، لمعناها، ذلكَ المعنى الفريد الذي لا يتجسد حقاً إلّا بالاستقرار في التيه نفسه.

2

إذاً فما من نص فكري أو أدبي أو على وفق أي تصنيف معرفي آخر، يمكن أن يشرح لنا، يفسّر، يؤول بما يضمن (الإدراك والفهم) معنى (محدد) يمكن أن يكون الاختلاف عليه حقاً، الأمر الذي يمكّن من القول ـ بطريقة نكون أقرب إلى الصواب فيها ـ إن هناك نصاً ما (أكثر بلاغة) من نص آخر في التعبير عنه وفي دقة تصويره، في محاولة التقرّب منه وفي وصفه، الحال التي تعني إعفاء الوسيلة البرهانية المنطقية من الامتياز المعقود لها بإنجاز مثل هذه المهماتِ المعرفية ـ أي مهمة التدليل على (الاختلاف) وإثبات (وجوده) بما يكفل فهمه حقاً، ذلك لأن مسألة الإيضاح هذه وبكل وسائلها ومقارباتها ليست لغوية في مقامها الأول وليست متعلقة بهذا النوع من الإيصال أو ذاك، لذا نقول ـ وهذا معنى نريد التشديد عليه ـ إن وسيلة وعي (الاختلاف) و(تحديد معناه) ربما تكون شعرية تخييلية أو مجاز/ فلسفية في إطارها العام ومبدئها، وهو الطابع الذي لجأ إليه جاك دريدا في أغلب مؤلفاته الأخيرة[1]

ذلك لأن (الاختلاف) ـ فلسفة الآخر، الغياب ـ تنطوي على مفارقة من نوع ما، هي محاولة إدراك شيء ما بوسيلة وحيدة تؤدي إلى إقصائه ونفيه عن مجال إدراكه! بسبب من أن هذه الوسيلة متأسسة قائمة من غيابه هو، أي أن حضورها هي، مستمدٌ من غيابه، أي أن كلَّ مزيدٍ من الحضور يؤدي إلى طمسٍ مضاف لغيابه، كلّ محاولة لإدراك معنى (الاختلاف) عبر الوسيلة الوحيدة التي هي اللغة/ الفكر ـ لأننا حسب هيغل ودريدا نفكر بالكلمات[2] ـ هي نفي لهذا المفهوم وطمس له، لأن اللغة نفسها/ المعنى كلّه، هما نتاج له ـ لغيابه، ومن هنا فكل محاولة لإدراكه عبر اللغة هي مضيٌّ بالاتجاه الآخر له، ابتعاد عن المركز ـ الذي لا وجود له ـ الذي صدرت عنه والذي هو (الاختلاف). إن التفكيك/ الاختلاف، هو فضح عجز اللغة وحقيقتها السرية التي تتستر والفكرُ عليها، بوسيلة اللغة نفسها، استخدام اللغة نفسها للتعبير عن عجزها ونقصها وعيبها الأساسي، إنها مفارقة وصف الصمت (كحالة) عبر اللغة، حالة تبقى بنأيٍ يزداد كلّما شرعنا بالمزيد من الكلام/ الصائت عن (الصمت). كيف يمكن لنا أن نعبّر عن مفهوم ومعنى (الصمت) الحقيقي عبر اللغة /الكلام/ الوسيلة التي تختلف جوهرياً عن طبيعته؟ إن الصمت ـ إدراك حالة الصمت ووعيها كتجربة، بافتراض أنها تجربة فريدة تمكن إنسان ما في ظرف نادر من خوضها واكتشافها بامتياز، ثم أراد التعبير عنها وإيصالها لنا، كيف يتسنى له وصف، حال هذهُ التجربة التي لا تصوّر لنا عنها من قبل أبداً، عبر اللغة التي هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن نفهم بها ومن خلالها خصوصية هذه التجربة؟

من هنا ستبدأ المفارقة ـ مفارقة التعبير عن الأشياء بضدّها، مفارقة البعد عن الشيء في ذات اللحظة التي ننوي بها التقرّب منه، المناسبة التي تسوّغ عند حدّها هذا، القول، الافصاح عن علاقة ما، هي، التأكيدُ الذي يحمل صيغتي الضرورة والشمول، التأكيد على أن كل محاولة جديدة لإدراك هذا (الشيء)، أيما محاولة تقام وفي كل زمان ومكان، هي محاولة ستنتهي إلى المصير نفسه، أي الابتعاد عن الشيء الذي تحاول الوصول إليه بذات فعل تقربّها منه، متزامناً

كل ذلك ـ وهذهِ مسألة بالغة الأهمية ـ أي كل هذهِ الحالة (المستحيلة) لمحاولة إدراك (الشيء) عبر تلك المفارقة/ مع ضرورة داخلية عميقة لا غنى للذات عنها أبداً، هي ضرورة إيصال هذه التجربة الفريدة إلى الآخر.

أنحن هنا إزاء وضع شبيه لمأساة ذلك الرجل الذي قيّض له أفلاطون في (جمهوريته) الخروج من الكهف، فتمت له رؤية الأشياء على حقيقتها تحت نور الشمس، ثم أدرك بعد عودته إلى الكهف بأن الحديث إلى أولئك الذي لم يزالوا مقيدين بالسلاسل والوهم والظلال، عن ذلك العالم الحقيقي للأشياء، العالم البديل لعالم الظلال، أمر لا سبيل إلى إيصاله لهم، لانتفاء تصور مثل هذا العالم أولاً، ولأن العالم الحقيقي الوحيد لديهم، هو عالمهم هذا، عالم الظلال ـ المسكن الذي يقيمون فيه منذ الطفولة مقيدين بالسلاسل كما يرد في المحاورة؟

أقول أنحن إزاء هذا الوضع المرير لتجربة إنسان كهف أفلاطون، وأعني، أنكفَ عن الدعوة إلى المختلف مخافة التعرض إلى السخرية جرّاء غرابة الدعوة وطبيعة الإشارة إليه قرينة المستحيل فيكون إيثار السكوت ـ على حال كهذه ـ أولى. أم أن كون المتحدث عنه مغلّفاً بحالة المستحيل هذه، لا يمنع ولايقف حائلاً دون الحديث عنه والدعوة إليه أيضاً؟ أعني أن نوعاً من المواجهة لابد من أن يكون ممكناً، طالما كانت هذهِ المواجهة ذاتها، هذا التيه، وهذا اللاوصول، هو المواجهة كلّها، دونما أي أمل آخر في الوصول لشيء أبعد من ذلك. هذا النوع الأخير من المواجهات التي شرع هيدجر في تدشينها، بحيث يجعلنا نتجاوز ما آل إليه إنسان كهف أفلاطون من اليأس، من جهة، ثم ليضعنا ـ من جهة أخرى ـ إزاء تساؤل من نوع آخر، هو:

أيمكن أن نعتبر الاختلاف ـ فلسفة الغياب والآخر ـ إجابة من نوع ما، قدّمها جاك دريدا لسؤال هيدجر العريق «لماذا كان ثمة وجود ولم يكن عدم»[3] السؤال الذي وضع بعناية فائقة بحيث تغدو الإجابة عنه مستحيلة، السؤال الذي يريد لنا هيدجر أن ندرك مقدار أهميته عبر قوله بأن مهمة الفلسفة الوحيدة هي في الإجابة عنه، أخيراً، هو السؤال الذي سوّغ هيجل لهيدجر

طرحه، بعد أن مكّن الأولُ الوجودَ من الصيرورة والنمو والتحول ـ لضرورات منطقية تنبع من داخل الخطاب الهيجلي نفسه[4] ولم يمكّن هيجل العدم من هذا التحول عبر الصيرورة، بحيث أصبح السؤال، انطلاقاً من النظر إلى المثلث الأول في فلسفة هيجل ـ مثل الوجود، العدم، الصيرورة ـ ممكناً: «لماذا كان ثمة وجود ولم يكن عدم».

لماذا تمكن الوجود من الصيرورة ولم يتمكن العدم منها؟ مادام التمكن كان حادثاً بطريقة منطقية حسب، أي أنه ليس حدوثاً أنطولوجياً، طبيعياً، موضوعياً، أو نفسياً حتى؟ إنما هو حدوث منطقي فقط!

3

إن النظر إلى الاختلاف، فلسفة الاختلاف، على أنها فلسفةُ الغياب والآخر ـ في مقدار علاقتها مع سؤال هيدجر ـ أمر ممكن، بل إنه ليستمد تأكيده من مكان آخر هو، إدانة جاك دريدا لمجمل فلسفة الحضور والعقلانية إنطلاقاً من مفهوم فلسفة الآخر هذه.

فالفلسفة (من أفلاطون إلى هيجل هي فلسفة الحضور، ونعني بذلك أن الوعي لا يعترف إلّا بما يحضر ـ في الوعي ـ لديه فيتخذ شكل الدلالة والمعنى والقانون والهوية فيتطابق هكذا مع مقولاته... مما يعني أن فكر الإنسان هو مركز الكون... غير أن الانقلاب الذي حصل في صفّ الفلسفة منذ هيدجر ومنه انطلق جاك دريدا يقول بفلسفة الغياب.. الفلسفة التي تقول بالآخر المغاير الذي لا يفتأ ينأى عبر صيرورة الاختلاف)[5].

إذاً فهو السؤال، لماذا كان ثمة وجود ولم يكن عدم، وهو أيضاً وعي استحالة الإجابة عنه، اللهمّ إلّا إذا تم نقله إلى طبقة أخرى، إلّا إذا تم التحايل عليه، تأويله بكل علاقاته إلى مستوى آخر يسمح ـ بأكبر عطاء لديه ـ بالتفكير في صيغة الاستحالة هذه، في تأملها عند مستوى آخر، قابل للتأمل، هو مستوى

النظر إلى العدم بوصفه (الآخر)، تمثيل هذا الآخر للعدم والسماح بالنظر إلى (آخريته) هذه على أنها الصفة الأولى التي يحظى العدم بها، مقابل الوجود، من هنا قد يصبح السؤال ممكناً بالطريقة الآتية:

كيف يمكن لنا التوصل إلى معرفة شيء ما غير موجود بشكل مطلق ولايحمل أي شكل من أشكال الوجود أو العدم، وبوسائل مستمدة من الوجود بشكل مطلق؟

واضح أن الفرق في محاولة جاك دريدا للتقرب من (الآخر)، هو انطلاقه من (مسلك) آخر مختلف عن تلك التي اعتمدها هيدجر في التقرب من العدم وخوض تجربته، عبر مفاهيمه الشائعة ـ القلق، الذنب، الأصالة، التحجب، الموت، اللوغوس، الحقيقة، الحضور.. الخ.

بعبارة مباشرة، إن جاك دريدا ينطلق هنا من (عدم ـ العقل)، من آخره، ومن الوجه المقابل لحضوره، حين كانت إنطلاقة هيدجر مؤسسة من (عدم ـ الوجود).

إن مفهوم دريدا لفلسفة الحضور، هو اعتراف الوعي بما يحضر لديه فقط، فكيف يمكن (وصف) شيء ما لم يحضر في العقل أو يقاوم الحضور فيه، فضلاً عن ميزته الحقيقية الأولى القائلة بأن كل (مايهرّب) إلى الوعي منه على أنه محاولة لفهمه ووضعه، هو ليس منه أبداً ولايستطيع هذا الفعل الغاءه أو إنتفاء مسألة التفكير (بوجوده)؟

كيف يمكن وصف (عدم) العقل، بوسائل عقلية حاضرة؟

أيكون الاختلاف ـ الآخر، هنا، هو المحاولة الجادة لمنح العدم (هوية) ما، صفة نستطيع من خلالها (إدراك) كونه عدماً؟

أهي محاولة لإنهاء غربة الآخر عنا، رغم (حضوره) الطاغي فينا والمعادل لمرتبة حضور الوجود نفسه؟

إذاً فنحن هنا إزاء هيدجر ودريدا، إزاء العدم والاختلاف، الأول في مقابلة

الوجود، والآخر في مقابلة الهوية. الأول في مقابلة هيجل، عند حدود مفهوم وعلاقة وتمكين الوجود من الصيرورة عبر الاختزال والتجاوز والسماح بانتقاله وصيرورته وحده دون طرف العلاقة الآخر، اما الثاني وأعني جاك دريدا فهو في مقابلة هيجل أيضاً لكن عند حدود تمكين الهوية من الصيرورة دون الاختلاف، أي عند حدود امتصاص الهوية للاختلاف وإلغاء آخريتهُ على وفق ضرورات (تنتج بكاملها من داخل الخطاب الهيجلي، من داخل النظام أو من داخل عمل المعنى)[6].

إن دريدا يريد أن يضعنا أمام النوع الخاص (لحضور) الآخر، يريد لنا أن نضع في بالنا حساباً لمثل هذا النوع من الحضور، أو بعبارة أكثر دقة علينا أن (نعي) حضور ذلك (الغياب). الغياب، الآخر الذي يمكن الإشارة إليه أو الكلام عنه عبر (كاف التشبيه) في أكثر من جملة لجاك دريدا، في محاولاته تقريب تصوره (ينبغي البدء بتحديده كاختلاف أونطي ـ أنطولوجي...)[7] لكن المهم في هذا، هو، أن لا تكون (كاف) التشبيه هذه مأخوذة ومستمدة من حضورها ومعناها اللغوي، لأن مثل هذا التصور يؤدي إلى مزيد من اللبس في تحديده، إنما ينبغي أن يكون مثل هذا التصور مستمداً من مستوى القلق الذي يسببه (حضور) مثل هذا الغياب في لحظة (الاحساس) بوجوده، الأمر الذي يعني أن ثمة (إشارة) ما، غير لغوية في جوهرها (حالة) تمتلك صفة الإشارة ودلالتها في مرتبة التشبيه الخالصة، بعبارة أخرى، ثمة (كاف) تشبيهٍ غير لغوية، (كاف) بوظيفة شعورية، إشارة قبل ـ لغوية، تسمح بالتساؤل عن إمكان الشروع بإنشاء نظام لغوي ما إنطلاقاً من الإحساس باللغة، أي نظام قائم على لغة قصدية في أساسها على خلاف المبدأ الاعتباطي الذي يَسم نظام اللغة السوسيري، لغة أونطولوجية في مبدأ تأسيسها لغة مليئة، مرتبطة بنظامٍ نفسي ـ أنطولوجي، أي لغة شبيهة إلى حد ما بتلك التي يقول بها هيدجر، خلال وصفة (كلمة) الوجود ـ من حيث إرتباطها ودلالتها على الوجود نفسه ومن حيث انبثاقها عنه أولاً، ـ بأنها (كلمة أصيلة). المسألة التي سوّغت لدريدا التساؤل بهذا الصدد عن إمكان قيام نوعين من علم اللغة، الأول وهو (مرتبط بما يسمى عادة باللغة)

والآخر، وهو المرتبط (بتسمية فكرٍ أو سؤال الوجود)[8]، وإذا يقرر دريدا ـ عقب طرح السؤال مباشرة ـ صعوبة الاختيار بين النوعين فإنه لا يخفي مايفصح عن إنحيازه للنوع الثاني من علم اللغة، لكن، لا بذات الطريقة التي طرحها هيدجر والتي تفصح عن (الفكر المستجيب لصوت الوجود) والمندرجة بالتالي ضمن اللائحة المحظورة لظاهرة (التمركز الصواتي) الغربي، إنما هو إنحياز من نوع آخر، إذ يشبه النموذج الهيدجري في سبقه وأوليته وارتباطه وقصديّته، فإنه يختلف عنه في كونه (كتابي) النوع والطبيعة لذا فإن جاك دريدا يتحدث في كتابه (of Grammatology) عن أسبقية الكتابة، أي عن أسبقية (نظام) كتابي/ لغوي، وعن كتابة أولى (Proto - writing) الأمر الذي يعلق عليه (كولر) ويفسره بالقول (إن الكتابة بوجه عام، هي كتابة أصلية، كتابة أولى، وهي الشرط لإمكان كل من الكلام والكتابة بمعناها الضيق)[9].

أيمكن القول بأن جاك دريدا يريد التلميح هنا، وعبر مفهوم (الكتابة الأولى)، إلى لغة إلهية متعالية، مكتوبة بالأصل؟ (ألواح موسى) حصراً تلك التي تلقاها مكتوبة من ربه بأبعادها الانطولوجية بمعناها الإلهي، بشفراتها وإشاراتها، أيمكن التفكير بها على أنها معنية بهذا القدر أو ذاك، بمفوم دريدا للكتابة الأولى؟ إن اختلاف أسلوب التناول وبُعد الصلة المفترض، لا يجعل إمكان هذا النوع من التأويل تعسفياً أو قائماً على قاعدة لا تسمح بإنشائه[10].

4

إن الاختلاف هو السر الخالص، المجهول بامتياز والذي لا يمكّننا من أن نقيم أيما علاقة معه إلّا تأملةُ كسرٍ، من هنا فإن أية محاولة لمعرفة ما ينطوي عليه هي خطوة باتجاه المعلوم، خطوة بالاتجاه المغاير لكونه سراً.

إذاً فهي إقامة علاقة مع المجهول، لكن، لا من أجل الطموح لمعرفته، أو من أجل تقريبه من لحظة تعرّضه للعلم والإدراك، بل من أجل تمثّل مجهوليته، إنه

منح الآخر المختلف، غير الموجود، هوية ما، تمكن من تأمله دونما أي فعل ومن أي نوع يمكن أن يعقب هذا التأمل.

إن الآخر لينطوي أحياناً على صيغة ما ـ خفية وعميقة ـ من الانتقام، لكنه إنتقام دون عنف، دون صراع أو ضحايا، لأن هذه المعاني الجزئية مستمدة من صفات العقل نفسه، ولأن (الآخر) هو الضحية الكبرى، الضحية بامتياز مطلق، الضحية التي تفقد صفتها الأخيرة هذهِ حين التنازل عن مرتبتها المطلقة بأي مقدار يسمح بإلقاء جزء من مسؤولية كونها ضحية على شيء آخر غير العقل أو سواه، الأمر الذي يسمح بتفتيت قضيتها واحتوائها.

إذن فهي رغبة الانتقام الكبرى، لكن، ممن؟

من العقل، من الحضور، من الوجود، من منطق تطابق الوعي مع مقولاته، ومن هيغل أيضاً، الأخير الذي لا يفتأ يغيّب ويحتوي بآلته الجدلية الكبرى أقصى وأبعد نقائض العقل، أشدّها امتناعاً عن الاحتواء، حتى أن الموت نفسه بكل صفاته العصية على الفهم والحضور لم يسلم من حركة الاحتواء تلك، لم ينجُ من التدجين والتطابق مع منطق الحياة والوعي على وفق فهم هيجل لها.

من هنا فإن ثمة تمرداً ما، نزاعاً وجودياً حاسماً، سيخوضهُ الآخر، ضحية العقل، ضحية حضور العقل، ضد الحضور المطلق للعقل، مستخدماً في نزاعهِ القدري هذا، أمضى سلاح لديه، السلاح الكفيل بإقلاق بنية العقل الثابتة المتماسكة ورجّها من جذورها بكل عنف وقسوة، وذلك عبر الإعلان عن نفسه والإشارة إلى وجوده فقط، ثم الاكتفاء بهذا الفعل كأكبر وأعظم قوة تهدد كامل كيان العقل وحضوره المطلق.

ذلك لأن هذه الإشارة تستلزم من العقل إنتباهته إلى شيء ما كان يحسبه غير موجود أبداً، أو فلنقل انتباهته إلى يقظة مفاجأة لما تمت تصفيته بيد العقل نفسه وجرى التعامل معه على أنه ميت، لا وجود له أصلاً وحياةً ونهاية وبالشكل الذي يسمح بالحديث عن الأنا، الحضور والعقل ـ دونما أية خشية أبداً من (آخر) جرت حقيقة التعامل معه، على عدم صحة إجراء مثل هذا التعامل وعلى نبذه، لأنه تعامل مع ما لا وجود له أبداً.

إذاً فهي رغبةُ الاختلاف بالنيل من منطق الهوية ومن أستاذ تعاليمها الأول (هيجل)، النيل منه عبر القراءة التفكيكية النقيضة لمنطق الحضور والعقل والتطابق. إن قراءة هيجل انطلاقاً من المفهوم الخاص للاختلاف وفلسفة الآخر لتعني على وفق ما جاء التفكيك به، إن هذا المفهوم إذ يتوضح بأدق وأصفى أشكاله من خلال هذه القراءة الخاصة، فإنما يلمّح في الوقت ذاته، لا فقط، إلى الظلم والجور الذي يَسم الاختلاف والآخر، لا إلى الهوان والهزيمة المطلقة التي نسبها وألحقها الحضور به، إنما يلمّح أيضاً وفي الوقت ذاته، إلى حضور السلطة النقيضة المطلقة، سلطة هيجل بأوضح أشكالها وصورها، بكامل زينتها وأبهة وجودها، بحضورها الفاعل، كأكمل صورة يمكن أن يكون عليها العقل والحضور.

من هنا، فإن هيجل هو غريم دريدا وخصيمه المعلن، وأن عقلانية الأول بوصفها رمزاً للكمال المتيافيزيقي، هي القلعة التي ينبغي اقتحامها وتهديم صرحها سبيلاً، (لقتل السلطان وإنزال الأفكار الإطلاقية من عليائها)[11].

إن الاختلاف ـ حسب دريدا ـ لا يرضى ولا يسعى إلى أن يتم الاعتراف به بوصفه نقيضاً للهوية، لأن الهوية، والاختلاف بوصفه نقيضاً لها، هما واحد في مفهوم دريدا، لأنهما معاً من نتاج العقل ويحملان النوع العقلي ذاته، لذا فإن هناك (اختلافاً) لهما ومعهما أيضاً. إن الاختلاف ليس آخر الهوية، بل هو آخر العقل، المساوي بآخريته لكامل تاريخ حضور العقل وحجمه الواسع، لذا فليس بمستطاع الاختلاف أن يُستحضر بذات الطريقة المصغّرة التي تَستحضِرُ خلالها الهويةُ الاختلاف داخل العقل نفسه من أجل التناقض معه.

أقول إنه آخر العقل، وليس بالمستطاع حضوره أبداً، لأن (حضوره) الخاص وبأي مقدار يتمكن به من التعبير عن نفسه، يعني النفي الشامل لكامل حضور سلطة العقل، أعني، إن اعتراف العقل بالاختلاف/ الآخر وبأي مقدار، يعني التهديد الكامل الكفيل بالقضاء على حضوره ـ حضور العقل ـ بل إن مجرد التفكير بما يوحي بوجوده، ليقضي بضرورة بدء تاريخ جديد (للعقل) والإنسان والحضور.

من هنا فإن العقل بإرادة منه أو بغير إرادة، قد طمس موضوع الآخر هذا، رقّن قيده، غطّاه بطبقات من النسيان والعدم، أي بحركة الحضور بالاتجاه المعاكس التي هي ذات فعل نسيانه، ثم تبنى أخيراً، لا طرده من الأزمنة الإنسانية الثلاثة حسب، بل ومن مفاهيم الزمن الكبرى أيضاً، أي من الأزل والأبد، المفهومين اللذين يمتد العقل/ الحضور بينهما، ممتلكا كل ما بينهما وحائزاً على كل ما فيهما بامتياز نادر الانتساب، بمصادرة مطلقة وتفويض لا يكتفي بصيغته المطلقة، بل بمعنى يستمد المطلقُ نفسه (مفهومه) منه، أو يصبح أحدهما ممثلاً للآخر ومعبراً عنه، كما يرد مفهوم (اللامتناهي) لدى هيجل بهذه الصيغة ذاتها.

5

إننا لنستطيع حقاً أن نتعرف ـ لكن بذات نوع المعرفة الشعورية، غير البرهانية وعديمة اليقين في ما تعرف ـ على ما يمكن أن يعنيه دريدا بالاختلاف، بفلسفة الغياب والآخر، مثلما نستطيع أن نعرف وبمواصفات معرفية شبيهة لكّن بإحساس أقرب، أشد رسوخاً وأكثر وضوحاً، ما كان يعنيه هيدجر بتجربة مصادفة العدم. ثم نستطيع أيضاً التفريق بين موضوع التعرفين إنطلاقاً من مجموعة وقائع لا تسمح أبداً بإمكان اعتبار الاختلاف والعدم شيئاً واحداً، رغم الصفات العديدة التي يحملانها معاً والتي يحيل فيها أحدهما إلى الآخر.

لكن يمكن القول ـ من جانب آخر ـ بأن الإختلاف هو ابن العدم وهو صفته التالية (لوجوده) بامتياز قربٍ متعذر التفريق في درجتهِ، ذلك لأن السلب، الآخر، حسب هيدجر، هو لا حق العدم وإن العدم هو أصله، مقابل الهوية التي هي ابنة الوجود الأولى المتصلة به بذات مقدار قرب اتصال الاختلاف بالعدم، فإذا كان قد تم لنا التعرف على تجربة مواجهة العدم عبر القلق بتلك التفاصيل المثيرة التي ساقها هيدجر في محاضرته الشهيرة (ما الميتافيزيقا) فإننا سنكون هنا إزاء واقعتين تحولان وبقوة دون نقل تجربة الاختلاف والآخر بذات الوضوح

الذي خاضه وقدّمه هيدجر في تجربته الخاصة مع العدم. أولاهما هي واقعة إيصال شيء ما عبر نقيضه، النقيض الوحيد الممكن والمناط به وحده إنجاز هذه المهمة، من جهة، إذْ يكون هذا النقيض، من جهة أخرى، غير قادر على إنجاز هذهِ المهمة وليس في وسعه إدراك معنى ما ينقل، مثلما ليس في وسعه إيصال مفهوم الآخر أبداً، وبشكل جوهري غير قابل للمراجعة أو إعادة المحاولة أو استبدال وسيلة وأسلوب إيصاله. أقول بشكل جوهري، أي بما يؤسس القناعة بأن أية محاولة لإدراكه عبر اللغة/ الحضور الذي هو نقيضه، هو إقصاء ونفي له. أما الواقعة الأخرى، فهي القول، بأن تاريخ علاقة العقل بالحضور والهوية، التاريخ الذي يعلن بهدوء ويقين بالغ مرتبة الإطلاق في نوع هذه العلاقة، لم يلق من قبل - إذا استثنينا مواجهات الفكر الصوفي المهمة - مثل هذا النوع من المواجهة أو المعارضة الكلية الشاملة التي تهدده في أساسهِ تدينه بكامله إنطلاقاً من وجوده هو - وبوسائل لا يستطيع الآخر المواجِهُ التعبير بها عن نفسه إلّا من خلال العقل نفسه، لكنه يستطيع أن يؤسس شيئاً ما، فراغاً، غياباً، يمكن الإشارة إلى مكانه المجاور لسلطة الحضور المطلقة، المكان الذي يسكن إليه بهدوء وصمت عظيم، وهذا هو مصدر تهديد العقل، مصدر الخطر والإيذان بالطامة الكبرى. ذلك لأن الاختلاف هو بذرة (حضور) شيء ما مع المطلق، شيء ما خارج المطلق الذي تفترض مطلقيته (وبشكل مطلق) وجود كل شيء فيه وبداخله، إذن فهو فزع المطلق من سماع نبأ شيء ما يجاورهُ أو يكون سواه، إنه نقض مبدأ هوية اللاامتمايزات، أي إنها مفارقة وجود شيئين متشابهين تماماً، تماماً، لكنهما ليسا شيئاً واحداً كما تفترض تعاليم لايبنتز ذلك.

إن الاختلاف، الآخر، المستحيل، يدافع هنا عن نفسه، يتمرد بطريقة ما عصيّة على التصوّر، لأن تصور هذهِ الطريقة هي مصادرة تمرده، احتواؤه وتصفيته وضمّه إلى سلطة الحضور.

لكن، وهذا الذي سيقال عبر هذا التنبيه معنيّ لايمكن مغادرته، احتواءه وتصفيته بوسائل الهوية، الوجود الممكنة، وهو القولُ: لقد كان التأسيس الأول للعقل، الفكر، الوعي، الحضور، تأسيساً مسكوناً بالخرافة، مختلطاً بالسحر

وبالكلمات الأولى، بل وبكل ما هو غير عقلاني في جوهره، لأن العقل/ الحضور لم يتكون بعد ولم يحضر بمفهومه المعاصر، فإذا كان هذا هو واقع حال العقل في أول تكوينه فما الذي يمكن أن ترمي إليه محاولة دريدا في تقويض سلطة العقل والحضور؟ أهي دعوة إلى هدم العقلانية بكل حضورها وامتلائها غير المنفصل عن تاريخ الإنسان بما هو إنسان، ثم البدء من جديد وعلى وفق تاريخ مغاير آخر يدشنه الاختلاف نفسه، وهذا معنى «غير غريب عن طروحات دريدا، أي البدء من خلال الحالة الأولية التي سبقت سلطة العقل وحضوره الطاغي، أم هي الدعوة لتأسيس فكر مجاور مختلف لا يتخذ من العقل مبدءاً، مركزاً، وغايةً لعدم كفايته وصلاحه؟

لكن بم تختلف مثل هذهِ الدعوة الأخيرة، عن دعوات الصوفية أنفسهم، متمثلاً هذا التشابهُ في كفاحهم المرير ضد العقل واتخاذهم من مراكز نفسية أخرى مصدراً للعلم والمعرفة ورؤية الكون والعقل والآخر؟

هنا، أي في الإجابة عن ما يشبه السؤال الذي طرحناه تواً، تبدو لنا المأساة التي تنطوي عليها طبيعة (الاختلاف والآخر) كأوضح ما يمكن أن تبدو عليه، الطبيعة التي أوجزها بالقول: بأن مأساة الاختلاف الحقيقية هي في انتفاء أصالته، أي في كونه (تعليماً) مستمداً من تعاليم أخرى بالدرجة الأولى، إذ ليس هو (كمفهوم) فلسفي، أصل حاضر بصفات ذاتية مستمدة من نفسه دون التذكير بأحد، بعبارة أخرى إن قوة الاختلاف، آخريته، سماته الفارقة ومواصفات غيابه، مستمدة من تعاليم الآخرين وليس من نفسه هو (وحدها) بوصفه آخراً مطلقاً لا ينبغي عليه أن يستمد شيئاً من غير ذاته، مثلما عليه أن يبقى (آخراً) مختلفاً أبداً كما يسعى دريدا إلى منحه هذهِ الصفة الوحيدة كأكبر ما يمكن له حيازته.

إذاً فهو آخر منزاح عن نفسه، مُحصّل لها، لكن ممن؟ الإجابة هي: من هذهِ الشبكة العقلية المعقدة وغير المتجانسة أحياناً، أعني، من فلسفة جون لوك وهي تتهم العقل حين تقول «ليس للعقل في كافة أفكاره واستهلالاته موضوع

مباشر غير أفكاره الخاصة التي يتأملها وحدها والتي لا يستطيع أن يتأمل شيئاً غيرها»[12] وهذا الكلام هو جوهر ومحتوى إدانة دريدا لفلسفة الحضور، ثم أنه محصل ثانياً من (عدم) هيدجر، من (حضور) ظاهريات هوسرل، من (إرجاء) بيرس السيميولوجي، (اختلاف) علامات سوسير، مفهوم (لعب) نيتشه، تعاليم هيجل في السلب والتجاوز والأثر، قبالة اليهود، تيههم ولاهوتهم السلبي، جواهر أرسطو المفارقة، استعارات أنكسمندريس ولا صفات مبدئه الأول، لا وعي فرويد، تفريق لا كان بين الذات والأنا، هوية لا متمايزات لايبنتز، صفات جوهر سبينوزا، أشياء كانت التي في ذاتها إرادة شوبنهور الخالصة، مفهوم المعنى لدى آير، لعبة فتنشتاين اللغوية... الخ. بعبارة موجزة، إن الاختلاف لم يبدأ من نفسه للتعبير عنها (كآخر) أو (كإختلاف)، إنما كانت بدايته منطلقة من تعاليم (الحضور) من أجل تأسيس الاختلاف حين تفترض كينونته شيئاً من النقاء وابتعاداً أصيلاً عن كل مفاهيم الحضور والعقل.

إذن فنحن هنا إزاء مفهوم هجين يحاول الوصول إلى أصل خاص به، أي إلى ذاته عبر التخلص من مكوناته وعلل وجوده معرفياً، ليصبح وحدَه علةً لذاته، إنه النسخة الثانية التي وُلدت من نسخٍ أولية متفرقة، مركبة ولاأصل لها، لذا فهي تريد أن تجد أصلاً ما لها، أصلاً خالصاً يخصها وحدها ولايذكّر بمصادرها أبداً، لأن تلك المصادر ـ ومن جهتها هي ـ لا تستطيع التخلص من (وعي) تلك النسخة بسهولة، أي أن العقل لا يستطيع الكفّ عن استشعار (وجود) (الآخر) وعن حدس مثل ذلك النوع من الوجود، غير أن وسائل قمعه المتمثلة، بالنسيان، الاهمال والتجاهل، اليومي، والوجود المزيف بمفهوم هيدجر له، هي وسائل عاملة أبداً، قادرة على إخفائه بعناية ومهارة فائقة قد يبدو عند حدودها بأنه غير موجودٍ أبداً.

هنا، أي في هذا المكان المعرفي المحدد، ستبدو لنا محنة دريدا بأكبر أشكالها وبأقرب ما تكون إلى فهمها، لأنها لا تملك الآن إلّا أن تتجه إلى أحد خيارين عسيرين لا تملك فلسفة جاك دريدا إلّا الإعلان عن نفسها وهويتها وبوضوح كامل، حين اختيارها أحد المسلكين، حيث يستلزم الاختيار الأول

معالجة الاختلاف في الحيز الفلسفي وعلى وفق شبكة المفاهيم العقلية، مفاهيم الحضور واللوغوس والتمركز، لأن الاختلاف عند هذا المستوى مستمد من التعاليم ذاتها، أي مما يحضر في الوعي حصراً، الأمر الذي ينتهي به إلى إحباط مغامرته وضمه في النهاية إلى شبكة المفاهيم العقلية ذاتها، أي تلك التي يناضل ضدها إما المسلك الآخر، وهو المسلك الذي يسعى إليه جاك دريدا ويحاول جاهداً تحقق الاختلاف من خلاله فهو إعتزال العقل، فلسفة الحضور وبكل مفاهيمها، ثم اللجوء إلى التعبير عن الإختلاف والآخر من خلال الآخر/ الاختلاف نفسه، من غياب هذا الآخر وعدم قابليته في أساسه على الحضور، أي من خلال مقاربات حدسية، شعورية، لا تتخذ من العقل مركزاً لانطلاقها أبداً الأمر الذي يعني دون لبس، إرتكان تجربة دريدا وسكنها ألى الفكر الصوفي بكل أبعاده الغيبية الآخرية المختلفة، وهذه هي حقيقة الاختلاف، حقيقة دريدا التي يحاول بلوغها رغم رفضه المعلن لمثل هذه التسميات.

لكن، أحقاً يمكن القول بصوفية فكر دريدا دون إمكان الخطأ في مثل هذا القول الغريب عما هو معلن، ثم إلى أي مدىً يمكن قبول مثل هذا الادعاء، وهل يكون بالإمكان إقامة الدليل على صحته؟ هذا ما سنحاول التوصل له في الفقرة التالية بعد أن نمهّد إليه بالإجابة الغريبة لجاك دريدا عن سؤال (هيبوليت) (عن مفهوم البنية والمركز)، الإجابة الصادرة عن ما يشبه (النشوة) في قولها، بل ومايشبه الدعوة إلى مزيد من (حال) الرضا والضياع الذي تنطوي عليه نشوة الاجابة تلك، يقول دريدا مجيباً هيبوليت عن سؤاله المطول العميق المتعلق بمفهوم المركز والبنية:

«إنني أحاول وبدقة أن أضع نفسي عند نقطة بحيث لا أعرف بعدها إلى أين أنا ذاهب.. أرفض مقاربة فكرة اللامركز التي ليست هي تراجيديا ضياع المركز، ولاأعني القول بأنني أعتقد بأن مقاربة فكرة معينة يمكن لضياع المركز فيها أن يعني إثباتاً... أعني أنني لا أستطيع أن أقبل صياغتك الدقيقة بالرغم من أنني لا أستطيع تقديم البديل عنها وبذلك يتضح أنني لا أعرف إلى أين أنا ذاهب»[13].

ألسنا نجد في مثل هذهِ الصياغة نموذجاً متقدماً لمعنى تماهي المفكر مع (مذهبه)؟ ألا نعثر في مثل هذا النوع من الإجابة على رغبة دريدا في الاتحاد مع (الآخر) المختلف ومشاركته محنته، حيرته وغربته؟ أليست هذه، هي الرغبة في مغادرة الذات الواعية من أجل الضياع في مكان (آخر) خارجها، مكان لا هداية فيه ولاسلطة لها عليه؟ أعني أليست هذه هي (الحال) الصوفية التي تجد شبيهها ونوعها الكامل في الشطحة الشهيرة لعارفنا الكبير أبي يزيد البسطامي، إذ يقول «ثم أشرفت على التضييع حتى ضعت في الضياع ضياعاً، وضعتُ فضعتُ عن التضييع بليسَ في ليس في ضياعه التضييع»[14].

هذا ما سنرى المزيد منه وماسنتعرف عليه بوضوح أكثر في الفقرة القادمة.

6

دون أن أسعى إلى إضافة الكثير، أو أن أعلّق بما يمكن أن ينطوي على حكم ومن أي نوع، أي دون أن أكون معنياً بأية مقاربة معرفية، سوى تلك التي تفترضها وتستدعيها ضرورات دعم وتأكيد مسألة القول بصوفية مفهوم (الآخر) في فلسفة دريدا وبالقدر الذي تسمح به عباراته من إضافة، سأدرج هنا عدداً من عبارات ونصوص جاك دريدا ومن مؤلفات مختلفة له، وردت جميعها كمقتبسات واستشهادات في دراسة قصيرة عن جاك دريدا للدكتور عبد العزيز بن عرفة. أقول أدرج هنا عدداً من نصوص دريدا، مشدداً على فكرة مجيئها جميعاً في دراسة قصيرة لم تكرس ولم يكن في ظنها أبداً تأكيد مثل هذا المعنى الذي نذهب إليه، بل ولم تشر إليه إلّا مرة واحدة وبطريقة عرضية عابرة، الأمر الذي يعني دونما شك، إن قراءة أعمال دريدا كاملة، أي قراءة تلك المؤلفات التي أستشهد وأقتبس منها الدكتور بن عرفة ذلك الجزء اليسير، ستؤدي حتماً إلى تأكيد هذا الفهم الذي نذهب إليه، بل وإلى إمكان الإضافة إليه واحتوائه في دراسة مستقلة مكرسة لقراءة من هذا النوع.

في هذهِ الفقرة سأدرج كما وعدت ـ مستعيراً ما يدرج من دراسة الدكتور ابن عرفة ـ عدداً من عبارات ونصوص جاك دريدا، تلك التي وردت ـ كما أسلفت ـ في دراسة واحدة قصيرة دون مشابهة من قصد كاتبها لطبيعة قصدنا الرامية إلى إقامة نسب وقربى معرفية لفكر جاك دريدا بالتصوف، داعياً القارئ الكريم إلى ملاحظة وملاحقة القصد المهم الذي كرسّنا هذهِ الفقرة من أجله، أي إلى ملاحظة تخلي دريدا وبشكل واضح عن الأداء الفلسفي النظري لأفكاره خلال تعبيره عن (فكرة) الآخر، من جهة، ثم تشبثه بأداء شعري تخييلي للتعبير عن الفكرة ذاتها، كوسيلة بديلة وحيدة ممكنة أُنيط التقرب إلى (الآخر) بها وبواسطتها. حتى إذا كان هذا الاستبدال الذي حدث على مستوى الأداء اللغوي معلناً ـ من خلاله وفي الوقت ذاته ـ عن تحول قد جرى في النوع المعرفي، أي عن نقلة من الأداء الفلسفي للّغة، إلى الأداء التخييلي الشعري لها، فإن هذه المسألة برمتها إذ تشير إلى قدرة هذا النمط الجديد وصلاحيته وحده للتعبير عن أفكاره وموضوعات من النوع العرفاني هذا، فإنها تعرض وتعلن بصفاء ووضوح معرفي انتسابها إلى الأفق الصوفي لوعي الأشياء والتعبير عنها.

يقول الدكتور عبد العزيز ابن عرفة، شارحاً، معلقاً، مضيفاً ومستمداً كلامه من عبارات دريدا نفسها وإلى الحد الذي لا نعرف فيه أحياناً لمن منهما ينتسب الكلام:

«إن جاك دريدا يقرّ بأنه ضحية مصاب ألمّ بصحته أو أنه بالضبط عصاب لا يفتأ ينجذب إليه وينأى عنه في الوقت ذاته لأن جاك دريدا يفهم ضياعه على أنه نداء». أليس هذا هو الانخطاف الصوفي والمعاني المتداولة الشائعة في أحوالهم ومقاماتهم، من سقم ووجد وبعد وقرب وهاتف وداعي؟

«نداء يحثه على السير ويثنيه عن كل رغبة في الاستقرار».

أليس هذا هو مفهوم الضياع في الآخر والترحال في المجهول، المفهوم الذي احتوته شطحة البسطامي المذكورة وسواها كقول أحدهم (أضاعني عني)، بل ألسنا نعثر ـ في صيغة الدعوة إلى عدم الاستقرار، على المعنى الذي

ورد في أحد مواقف النفري عبر قوله (وقال لي لا ترضَ، فإذا رضيت محقتك)؟ يضيف الدكتور ابن عرفة «إن سؤال الآخر هو في جوهره نداء.. إن ذلك إعلان عن يوم القارعة أو يوم النشر حيث يمضي الكل إلى زوال.. وهو في سيره لا يعرف إلى الوصول سبيلاً وإلى المحطة الأخيرة اتجاهاً.. إن مع جاك دريدا يبدأ التيه الذي لا يحيل إلى أية مرجعية أو إلى أي موقع انطلق منه.. إن عجز اللغة يحكم علينا بأن نمارس فعل الاختراق وننشد الضياع والتيه.. فلم يبق بعد اليوم مرفأ نستنجد به هناك حسب مغامرة أساسها التيه.. وإذا كان ينم هذا المسار عن صوفية تعتمد على مبدأ الهجرة والنزوح ولا تعتمد قط على مبدأ العودة أو مبدأ الحلول في الواحد، إنها صوفية يتقاطع منحاها مع منحى ميشال سيرتو الصوفي (هو ذاك الذي لا يفتأ يسافر وهو متيقن من أن الذي يبحث عنه ليس شيئاً معيناً أو مكان محدداً، إنه مقر العزم دوماً على عدم المكوث هنا أو هناك وعدم الرضا بذا وذاك، وهذهِ الهجرة الصوفية نحو المجهول هو استجابة للنداء الذي يهتف بنا).

لندع الآن هذهِ العبارات المختارة ذات البعد الصوفي في التعبير ولنصغ إلى ما يقوله ابن عربي في كتاب الأسفار من رسائله وفي المعنى ذاته أي معنى الهجرة والسفر الصوفي، يقول ابن عربي(15).

«أما بعد فإن الأسفار ثلاثة لا رابع لها، أثبتها الحق عز وجل، وهي سفر من عنده وسفر إليه، وسفر فيه، وهذا السفر فيه هو التيه والحيرة. فمن سافر من عنده فربحه ما وجد وذلك هو ربحه ومن سافر فيه لم يربح سوى نفسه، والسفران الأولان لهما غاية يصلون إليها ويحطون عن رحالهم، وسفر التيه لا غاية له» أحسب أن أمرَ المشابهة الحاصل بين وعي دريدا وابن عربي وعلى مستوى اللغة والمعنى والألفاظ حتى، أمر يكتفي بقراءة النموذجين سبيلاً لاثبات صحته.

لننتقل الآن إلى مستوى آخر من دلائل إثبات صوفية فكر دريدا، أي المستوى الذي يتعلق بعباراته هو تلك التي وردت في مقال الدكتور بن عرفة. يقول دريدا:

1 ـ إن حضور الآخر (في شكل شكل لا شكل له). / هوامش

2 ـ «نحن إذاً منذرون لممارسة فعل النسيان والغياب» / الكتابة والاختلاف المرجأ.

3 ـ «حتى نصبح نعرف النسيان دون إتكاء على المعرفة» ـ بطاقة بريدية.

4 ـ «لنحرق الكل وننسى الكل» ـ بطاقة بريدية.

5 ـ «لنحرق ونبدد ونتهك الكلمات» بطاقة بريدية.

6 ـ «لأن ذلك يجعل اقتحام الموت أمراً مريحاً» الكتابة والاختلاف المرجأ.

7 ـ «إنه يحرق نصه باستمرار ويمحو آثاره دوما» / هوامش

8 ـ «العطاء ليس له وجهة معينة وليس له صاحب معروف ذو هوية محددة» ـ بطاقة بريدية.

9 ـ «إنه يغلق عن دائرة الأخذ والعطاء وعن دائرة التبادل وعن دائرة التعويض وعن دائرة المواعيد المضروبة» ـ نصوص.

10 ـ «لاليس للرسالة وجهة معينة أو محطة أخيرة وما ذلك بالعامل السلبي، إنه الشرط التراجيدي الأكيد ولكنه الوحيد لكي يحدث ويجدّ جديد» ـ بطاقة بريدية.

11 ـ إن اللغة تفتح الكلمة فتجعلها تهجس بالآخر ـ نبر

12 ـ «فبنية الكتابة تتضمن إشارات تهجس بغياب الآخر، أو بهذا الآخر الغائب ولو كان هذا الآخر هو لا أحد» ـ نبر

13 ـ «إن الوهم أشدُّ رسوخاً من الحقيقة، بل إنه متجذر فيها بالدرجة التي يصبح متطابق معها ومطابق لها تماماً» ـ بطاقة بريدية.

14 ـ «مادام الأمر يتعلق بالحنين فأنا أرغب في قطع الصلة به، محافظاً على الحنين الذي يشدني إلى الحنين وأنا أتحمل كل مسؤوليتي في ذلك» ـ نهايات الإنسان.

15 ـ «لايمكنني أن أصغي إلى الآخر إلّا حين أكون معدماً لا أملك شيئاً، وحين أكون في حالة عطالة قاتلة، وذلك النداء، أننا لن نستطيع تصفية حساباتنا بصورة نهائية معه، إنه دين لا نفتأ نسدده. أنت مدين، إذن أنت لا تستطيع مهما حاولت، الضيق الشدة، الاستغاثة هي العلامات التي تدلني على صوت

الآخر وعندما يملي على الآخر صوته فليس لي إلّا أن أذعن له وألتقط ما يقول. ذلك هو الأمر الأخلاقي الوحيد الذي التزم به وأمتثل له» ـ نهايات الإنسان.

هنا، وابتداءً من الآن، أي من بعد ما تبينت لنا لا عقلانية فكر دريدا وحقيقة النوع المعرفي المشحون بالوجد والذي حاول بواسطته التقرب إلى فكرة الآخر، سيصبح التخلي عن لهجة التحفظ التي كانت تشوب ادعاءنا ممكناً، بل وسيصبح إمكان المضي في طبيعة الادعاء أمراً قابلاً للتصديق بعد أن وجد التمهيد للغريب الذي فيه، من يقبل التصديق بغرابته بل وما يدعو إلى المزيد منها، وهانحن نشرع، لابدّ ما قيل من عبارات دريدا وتأصيل انتسابها إلى النوع المعرفي (العرفاني) الذي صدرت عنه حسب، بل وإلى تجاوز ذلك نحو الإشارة إلى من سبق دريدا من الفلاسفة المعاصرين القول بذات المفاهيم، وأعني هنا بوجه خاص (هيدجر) لا بوصفه الإيجاز العميق والانجاز المعاصر لما يمكن أن يكون عليه مفهوم (الأنطولوجيا) حقاً، بل وبوصفه أيضاً المعلم والعراب لكل ما هو عميق وفلسفي في فكر دريدا.

1 ـ في الفقرة الأولى من مقارباتنا التي توخت تأصيل فكر دريدا يرد قوله معرفاً نوع (حضور) الآخر بأنه (في شكل شكلٍ لا شكل له) وهي الصيغة التي نلمس بها بوضوح كامل طبيعة الأداء الصوفي الخاص للغة في تعبيرها عن المعاني والموضوعات عصيّة ومستحيلة الاحتواء بغير هذا النوع التخييلي العميق الذي يحفر ويخلّف آثاره في التشكيل الصعب والمعقد للألفاظ وهو ما نجده مكرراً في الفقرة الرابعة عشرة حيث يرد قول دريدا (محافظاً على الحنين الذي يشدني إلى الحنين) وليس من الصعب هنا إحالة هذه التركيبات اللغوية بمعانيها العميقة إلى المصدر الصوفي الذي لم ترد مثل هذه التركيبات من قبل في ميدان معرفي سواه، ويمكن التدليل على ذلك بشواهد عديدة كقول ابن عربي (كل حب لا يتعلق بنفسه وهو المسمى حب الحب لا يعول عليه)[16] أو في قول البسطامي (كن غيباً في غيبتي) وقوله (صفاتي غائبة في غيبة وليس للغيب صفات تعرف)[17].

2 ـ في الفقرات الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والسابعة، الفقرات التي يوحّدها مفهوم النسيان وتلتقي عنده بوصفه خلاصاً، فإننا إذ نلمس أولاً أحد تعاليم هيدجر الأساسية التي يقيم عليها فلسفته ـ أي مفهوم النسيان ـ وماينطوي عليه من صلة عميقة بمفهومي الكينونة والزمان، ثم علاقتهما معاً ببنية (الدازاين) العلاقة التي تبلغ أقصى تصور لها في صيغة (ماهية النسيان وفعاليته)[18]، أقول إننا إذ نلمس كل هذه المفاهيم مستمدة من فكر هيدجر، فإن لها أيضاً وأولاً، أصولها الصوفية الضاربة في عمق الفكر العرفاني، كقول البسطامي مثلاً (فلما أن علم صدق الدعاء من قلبي كان أول ما ورد علي من إجابته أن أنساني نفسي بالكلية)[19] أو قوله (عند نسيان نفسي ذكرت باريءُ نفسي) أو قول ابن عربي (كل حب لا يغنيك عنك لا يعول عليه)[20].

3 ـ في الفقرات الثامنة والتاسعة والعاشرة والثانية عشرة، وهي الفقرات التي تتحدث عن مفهوم التعلق بالغياب والتيه والهجرة الصوفية التي لا وجهة لها، لاقرار ولامحطة أخيرة ولاغاية، إنما هي غاية نفسها، نتعرف بوضوح أيضاً على أحد المفاهيم الصوفية التي تقول بالتيه والضياع وفناء الذات في الطريق إلى الحق. وهو المفهوم والصيغة التي نقرأها لدى البسطامي بقوله (ثم أشرفت على التضييع حتى ضعت في الضياع ضياعاً)[21] أو قوله (قلت كيف الطريق إليك قال دع نفسك وتعال)[22] أو قوله (غب عن الطريق تصل إلى الله)[23] أو قول ابن عربي (وهذا السفر فيه هو التيه والحيرة... وسفر التيه لا غاية له)[24] أو قوله، (كل ذهاب لا يغنيك عنك لا يعول عليه)[25]. ذلك فضلاً عن أن نفي (الوجهة والمحطة الأخيرة) الصيغ التي نطالعها في فكر دريدا، هي صيغ تجد شبيهها الأمثل في بعض عبارات ابن عربي كقوله (كل طمأنينة يسكن القلب بها لا يعول عليها)[26] أو قوله (كل شوق يهدأ باللقاء لا يعول عليه)[27].

4 ـ في الفقرة الثالثة عشرة ـ المتحدثة عن أهمية (الوهم)، مكانته، رسوخه وتجذره في مفهوم الحقيقة، بل وتطابقه معها، نتعرف مرة أخرى إلى إحدى أفكار هيدجر الكبرى، الفكرة التي تحملها دراسته المهمة (ماهية الحقيقة)

حيث يرد بأن بنية الحقيقة (اللاتحجب) متطابقة مع نقيضها الذي هو (التحجب)، بل (أن اللاحقيقة الأصلية أقدم من كل انكشاف لهذا الوجود أو ذاك)[28].

5 ـ في الفقرة الخامسة عشرة نتعرف تارة أخرى على صوت هيدجر، القائل بنداء الوجود (وكلام الينابيع الذي لا يسمع) الأمر الذي يرد لدى دريدا عبر مفاهيم، الاستغاثة، النداء، صوت الآخر الذي يملي عليه فيذعن إليه. مثلما نتعرف في الوقت ذاته على بعض تعاليم (نيرفانا) الهنود، حيث لا تصبح المعرفة ممكنة ولايبلغ الإنسان كماله إلّا حين يكون فارغاً (معدماً) وهو السبيل لاتحاده بيراهما، المسألة التي تقولها عبارات دريدا في هذه الفقرة.

هنا نعيد إلى الأذهان ما تمت الإشارة إليه وعبر السؤال:

هل يكون بالمستطاع قراءة فكر دريدا إنطلاقاً من العينات التي قدمناها في مجمل هذه الفقرات؟

ولأن الإجابة عن مثل هذا السؤال ـ بالنسبة لنا ـ إيجابية، ممكنة، توجب أن نضيف ـ لمن يرتاب أو يستبعد قراءة ديريدا للفكر الصوفي الإسلامي ـ بأن الفكر الصوفي في الأديان السماوية الثلاثة يكاد يكون متشابهاً في موضوعاته وتعاليمه الكبرى بالرغم من خصوصية في التيار الإسلامي، فضلاً عن القول الأكيد بتأثر العديد من الصوفيين اليهود بمدرسة ابن عربي الصوفية، نخص بالقول منهم، الصوفي اليهودي موسى الليوني.

7

لكن، أثمة خلاصة ما، يمكن أن نغادر هذا الفصل بعدها مطمأنين إلى معرفة ما يمكن أن يكون الاختلاف والآخر موضوعها حقاً؟

نعم، وإنها الحاجة التي تدعونا إلى القول، بأن الشفرة التي أراد جاك دريدا إيصالها لنا بأوسع شكل لها وبأوضح ما يمكن به أن تصل هي، أن ثمة (آخراً)

ما، حاضراً إلى (جوار) العقل، غياباً محدداً، واضح الملامح من حيث كونه، غير حاضر في العقل وغير منتم إليه، وأن التأمل العميق للعقل في نفسه يوحي بـ (وجود) ذلك الشيء الغريب، أو يجعل إمكان وجود ممكناً، غير أنه (وجود) (يُعلم ولايُدرك) كما يقول ابن عربي عن نوع وجود (البرزخ)، إنه واضح الملامح من حيث كونه ليس من ضمن محتوى الحضور الذي يعي به العقل نفسه، بعبارة أكثر دقة، إنه ليس من ضمن سبل إدراك العقل لنفسه، لمحتواه ولما يحضر فيه. أن العقل يستطيع لوهلة أولى سريعة زائلة حدس أو الحسّ بأن ثمة شيئاً ما يقف بصمت وسكون خارجة في لحظة التأمل العالي الشامل الكلي لنفسه، ثمة شيء ما، شاحب الوجود، دون ملامح بشكل مطلق، يقف خارج حضور العقل وحدود نفسه، شيء ما يأبى التمثل والحضور ولايخضع لارادة التطابق مع العقل ومقولاته، شيء ما عصي على الاستحواذ والاحتواء وإلى الحد الذي ينبغي على العقل ـ وبعد تكرار فشل محاولات احتوائه ـ الكفّ عن تجريب محاولة استيعابه أولاً، ثم القبول بضرورة التعامل معه بوصفه نقيضاً ما، يقف خارجه ولاينتمي إليه أبداً. أي أن يكفّ عن محاولة إدراكه بدرجة تبلغ الإيمان واليقين في لا جدوى تكرار محاولاته، تماماً كما كفّ الآخر عن محاولة ظهوره والإعلان عن نفسه، ذلك لأن أعظم ما يمكن أن يعلن به ذلك الآخر عن نفسه، هو كفّه المطلق عن أداء فعل الظهور هذا، أو هو السكون والسكن إلى نفسه، باعتباره غير قادر على أن يكون، لأن كينونته تحطمه وتدمره بشكل جوهري، كونها تعني تحوله إلى نقيضه، أي انتصار العقل والحضور على خصوصية (وجوده)، تماماً كما هو وضع العقل من حيث لا يسمح (وجوده) وحضوره، وعيَ أيما لحظة من طبيعة الآخر، أي تمثل غيابه وعدمه وبأي مقدار لأن ذلك يعني موته وانعدامه تماماً، من حيث أن هذا النوع من تمثل الآخر يعني دخول بذرة الآخر، الغياب، المختلف، العدم، في كينونته القائمة على الوجود والحضور. أي أنها الحال التي تشبه ـ بالنسبة للعقل ـ استحالة تجربة ومعرفة ما يمكن أن يكون عليه الوعي/ الحضور/ الوجود/ الكائن في لحظة الموت، إنطلاقاً من وعي الكائن الحامل لهذهِ المفاهيم بوصفه حياً.

من هنا فهو الآخر المطلق في (آخريته)، الصفة غير القابلة للاحتواء والتصفية على وفق مقولة (الآخرية) في الجدل الهيجلي، المقولة التي توحّد في مفهوم (الآخرية) شيئين مختلفين لكون كل منهما هو آخر شيئية الآخر، اقول غير قابل للتصفية ضمن هذه المقولة لسبب (معقول) هو أن هذا الآخر ليس شيئاً بنفس المعنى الذي يكون العقل/ الحضور به شيئاً، إنه ليس آخر شيءٍ ما، محدد أو غير محدد، إنما هو آخر كلّ ما كان شيئاً وكل ما يحاول أن يكون شيئاً، حضوراً كي يستطيع رؤيته من خلال هذا التشيء، من هنا، وبتعبير عميق، فهو آخر الآخر، المصدر الذي يجعل آخرَ شيء ما ممكناً، من أجل أن يدرأ عن نفسه صفة أن يكون نقيضاً، الصفة التي يمكن أن يكون بها عرضة للاحتواء والتصفية، وهذهِ هي صفة الأرجاء الحقيقي والأسبق التي لم يشر جاك دريدا لها، فما أن يشكل العقل شيئاً ما، حضوراً حتى يفترض وجود شيء ما يكون آخراً، نقيضاً لما حضر فيمضي في محاولة احتوائه، وهكذا، حتى آخر اللعبة الجدلية التي يحتوي خلالها الحضور نقائضه من الغياب والآخر، أصح أسلوب هذا الاحتواء أم لم يصح.

إن الآخر باق، لأن لعبة الاستحواز والحضور باقية، ولأن لعبة المعرفة باقية، فمثلما قُدّر على العقل أن يعرف، قُدر عليه وبنفس قوة القضاء بقاء شيء ما، هناك خارج معرفته وحضوره، هو مالم تتم معرفته ـ دون أن تعني هذه المسألة أيما صيغة زمانية يفهم خلالها ترقب العقل لما ينبغي معرفته بما توحي به مفاهيم التطور والتقدم ونمو العالم ـ إذن فهو ما لم تتم معرفته لأن عدم معرفته وانتفاء حضوره مقيم في جوهره كصفة أساسية وحيدة تميزه، إنه ما لم تتم ولن تتم معرفته رغم أنه هو الذي يجعل كل معرفة ممكنة، لأنه لم يُعرف بعد أو لأن ما يعرف ليسَ هو، ولأنه غير قابل للمعرفة، ربما لأن ما يعرف، ما يملك معنى ما، مستمد من مصدرين، هما، غيابه هو أولاً، باعتباره القاعدة السرية المجهولة التي سمحت بعلم ما مقدمة شيئاً ما قابل أبداً لأن يعلم، دون هذهِ المجهولية إلى العلم نفسَها بكليتها. ثم من حضورٍ عارف لا يملك ما يبرر حضوره ولايستطيع بلوغ كماله وإدراك نفسه المؤجلة أبداً.

أقول غير قابل للمعرفة وأن العقل غير أهل لمعرفته، دون أن يلحق العقل نقص أو عيب جرّاء عدم الأهلية هذه، لأنها قدرية الطابع، ولأنها كذلك حقاً، فإن جاك دريدا لا يملك الحق كلّه في إدانة العقل بصفة والحضور بصفة كُتبت عليه أو كان مقدراً عليه حملها.

أن أكبر ما أضافه دريدا إلى الفكر الغربي ومايمكن أن يسمى له إنجازاً فكرياً خاصاً، هو اعترافنا المنتزع منا عنوة بوجود (شيء ما) مختلف، لا يمكن إدراكه إلّا من خلال الإشارة إلى أهميته، من خلال تكريس دريدا لفلسفته وحياته من أجله، إنه وهم حقاً، لكن وهم (موجود) وجدير بالمعرفة أيضاً، وهمٌ شَغلَ دريدا ذاته وعقله بمعرفته وحث على التفكير بأهميته عدداً متباين الاتجاهات والاستجابة من رموز الفكر المعاصر، إذن فهو الوهم الذي أصبح قابلاً للتداول الفلسفي والثقافي، قابلاً للحوار من أجله في المحافل الفكرية بوصفه شيئاً ما قابلاً لشغل الفكر به وبمعرفته، ثم إنه قبل وأهم من كل ذلك (شيء ما) موجود على وفق نوع ما خاص من الوجود، قابل للملاحظة، للحسّ به والشعور بوجوده، قابل وجدير بإمكان التفكير به، لفترة زمنية ما، تطول أو تقصر، تبررها رغبة التخلي عن المصاحبة اللانهائية للوعي والحضور، أي رغبة تأمل الوجود والحضور دون مفاهيم الحضور ووعي الحضور ذاتها.

إنه الشيء المجهول المهم بمجهوليته والذي يتنازع الحضور والغياب معناه، هو الجدير بالانتباه له، الجدير بمعرفته واحتوائه رغم اليقين المسبق بلا جدوى مثل هذه المحاولة، وهذه هي إحدى الشفرات التي أراد جاك دريدا إيصالها لنا، أي أراد لنا مغادرة اليقين والثقة فيما نقول، لا عند حدود اللغة المسكونة والمحكومة بأصلها الاختلافي فقط، بل عند حدود المعنى والحضور المسكونين بالأرجاء وغياب المعنى النهائي.

لكن، أيمكن أن يكون هذا الانصراف الفكري لمعرفة الآخر، هذا المعنى ممكن الوجود وقابلاً للتفكير به، لأننا موجودون بشكل جوهري من أجل الآخر، ومن أجله بمقدار أقلّ من مقدار وجودنا لأنفسنا، بل أن هذا المقدار الذي

نوجد فيه من أجل أنفسنا لم يكن ممكناً إلّا على وفق الصيغ الذاتية المرتبطة بالآخر والتي تبقينا موجودين من أجله، محفوظين ومحافظين على كياننا من أجله، دون أن نعي أو نصغي مرة إلى ضرورات وجودنا نحن، وجود ذواتنا لأجلنا ـ وجود الذات المصادرة في الأنا/ الآخر، والمعلنة عبرها، أكثر من وجودها لنفسها وإعلانها عن هذا الوجود من خلال حضورها هي كذات لها ما يبرر استقلالها وكينونتها، داخليتها التي تخصها وحدها والتي تستمدها من نفسها، لا من العالم كما يذهب (ميرلوبونتي) حين يقول: «إن الحقيقة لا تقيم في داخلية الإنسان حسب، أو بمعنى أكثر دقة، يمكن القول، إنْ ما من داخلية للإنسان، إن الإنسان داخل العالم وفي داخل العالم فقط تجري معرفة نفسه»[29].

الأمر الذي يدعونا إلى التساؤل الآن، حول ما إذا كان مبحث دريدا في الغياب وفلسفة الآخر على علاقة ما بظاهراتيه (ميرلو بونتي)، أعني أيمكن القول بأن محاولة جاك دريدا وسعيه في التعرف على الآخر، الغائب المختلف، هو ذات محاولة تعرف الإنسان على نفسه وإدراكه لداخليته وسط هذا العالم الحضور الغريب عنه والذي نسب إليه ميرلو بونتي تكوين هذه الداخلية ومصادرتها؟

أحسب أن مثل هذا التساؤل يجد تبريره ومايقف عليه، في تلك النبرة الشاكية الحزينة التي تشوب أداء دريدا خلال مبحثه عن الآخر إذ يقول:

«نحن لا نعلم من يتكلم ومن يكتب.. تعال، انظر ما يجد من جديد، شاهد الحدث الفريد.. ألا تأتِ؟.. الاستغاثة هي العلامات التي تدلني على صوت الآخر وعندما يملي عليَّ الآخرُ صوته فليس لي إلّا أن أذعن له والتقط ما يقول. ذلك هو الأمر الأخلاقي الوحيد الذي التزم به وامتثل له»[30].

2

سوسير - دريدا
سلبية العلامة أم إيجابيتها؟

«لم يكن النفي المزدوج الذي يَسمُ مفهوم (الاختلاف) لدى جاك دريدا مولّداً من مفهومي الاختلاف والأرجاء كما طرحا من قبل سوسير وبيرس، إنما كان هذا المفهوم مولّداً من سوء قراءة دريدا لسوسير وبيرس».

.«Tallis - Notsaussure - P. 211»

تُجمع الدراسات النقدية، الفلسفية منها واللغوية، على إفادة جاك دريدا من المصادر والفرضيات الأساسية لعلم اللغة السوسيري تحديداً، إفادته من مبدأي، اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول، وإنتفاء القيمة الذاتية للعنصر اللغوي واعتماده في امتلاكها على اختلافه مع العناصر الأخرى في السلسلة أو النسق.

وإذ يقيم دريدا ـ إستناداً إلى هذين المبدأين ـ عدداً من النتائج المعرفية عن علاقة الكلام بالكتابة، منتهياً إلى أسبقية الأخيرة على الأول ومايمكن أن تعنيه هذه النتيجة من دحض وإدانة لثقافة عصر تقدم الكلام فيه على الكتابة ومايتبع ذلك من تأسيس فلسفة للحضور وتمركز حول الظاهرة الصوتية، أقول إذ يقيم دريدا مثل هذه النتائج المعرفية المستمدة في المجال اللغوي، فإنه يقيم نتائج معرفية أخرى ـ فلسفية بوجه خاص ـ تستمد أصولها من ذات المبادئ السوسيرية، اعتباطية الإشارة واكتساب العنصر لقيمته الذاتية من فروقه وإختلافاته مع العناصر الأخرى، ذلك، لأن (الاختلاف في حقيقته إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقيق الهوية في إنغلاقها الذاتي، لذا فإن الهوية تحيل إلى آخريها الذي يؤسسها نفسها كهوية، كذلك تكون فكرة الحضور، فكرة مشتقة وليست أصلاً، لأن الاختلاف هو الأصل وهو الذي يترك أثره كاختلاف لدى الآخر، والأثر هو الأصل المطلق لكل معنى ولكل دلالة ولما كان الأثر دون أصل فإن المعنى أيضاً يفقد كل مصدر يعود إليه وبذلك تتلاشى مشكلة الحقيقية والمعرفة والأصل الأول ولايبقى إلّا عالم بريء صالح للتأويل)[1].

واضح أن هذهِ الخلاصات المعرفية الواثقة من نفسها والتي ترد بصيغة الأحكام النهائية لما بدأت عنه، هي في حقيقتها نتائج تفصح بوضوح عن صلتها بمقدمة سوسير وفرضيته القائلة بانتفاء القيمة الذاتية للعناصر وإعتمادها في

تحصيلها، بل وفي وجودها، على فروقاتها واختلافاتها مع العناصر الآخرى في النسق وهذه مسألة يمكن التسليم بها وقبول نتائجها ـ أي قبول نتائج دريدا ـ إذا كانت هذهِ المقدمة التي صدرت عنها أحكامه سليمة منطقياً في افتراضاتها آنفة الذكر. غير أن هذهِ النتائج ذاتها تصبح ضرباً من الأغاليط المنطقية والأوهام-إذا استطاع أحدٌ ما إثباتَ خطأ المقدمة التي صدرتْ كلُّ تلك الأحكام ـ النتائج عنها، أقول خطأ المقدمة وأعني الطريقة والصياغة التي فهم بموجبها جاك دريدا مقدمة سوسير وليس المقدمةَ ذاتها كما تم للعالم اللغوي سوسير طرحها حقاً. الأمر الذي يعني أن ثمة فرقاً واضحاً بين مقدمة/ نص سوسير والمقدمة (الخاصة) التي أقام جاك دريدا نتائجه إنطلاقاً منها، أو يمكن القول أن قراءةً خاطئة ـ فهماً مُضللاً لنص سوسير قد أوحى لجاك دريدا بكل هذهِ النتائج القلقة والقابلة للدحض دون صعوبة منطقية لعدم وجود أساس صحيح لها في المنطق.

هنا تجدر الإشارة إلى الدراسة المهمة المخصصة لقراءة فكر دريدا في كتاب (Raymond Tallis) المعنون (Not Saussure). في هذه الدراسة التي تردنا في الفصل المسمّى (المشي والاختلاف) (Wallking and differance) يقول (رايموند تالِس)، في الفقرة المخصصة لسوء قراءة جاك دريدا لفكر كل من سوسير، بيرس، أوستن وآخرين:

(أن جاك دريدا يحملنا على أن نصدق بأن العلامات هي نتاج لنظام ما من الاختلافات، إنها مجرد مظهر للاختلاف. لكن دعونا من ناحية أخرى، ننظر إلى ما قاله سوسير حقاً في المقطع ـ الذي حصل اللبس فيه والمعنون ـ (نظرة شاملة إلى العلامة بأجمعها» كتب سوسير:

«ولكن القول بأن كل شيء في اللغة سلبي، إنما يصحّ إذا أخذنا بنظر الاعتبار المدلول والدال بصورة منفصلة. أما إذا نظرنا إلى الإشارة بأكملها، وجدنا شيئاً إيجابياً في الصنف الذي تنتمي إليه»[2].

إن المسألة المهمة التي يريد (تالس) الإشارة إليها بوصفها (دليلاً على سوء فهم دريدا لسوسير هي، أن الذي ورد في نص سوسير هو القول: «ورغم أن

المدلول والدال كليهما تفاضلي وسلبي إذا نظرنا إليهما بصورة منفصلة، فارتباطهما حقيقة إيجابية، بل هي الحقيقة الإيجابية الوحيدة التي تملكها اللغة لأن الحفاظ على التوازي بين هذين الصنفين من الفروق هو الوظيفة المميزة للنظام اللغوي»[3].

الأمر الذي تم فهمه وقراءته من قبل دريدا بصورة مختلفة هي، أن مبدأ الاختلاف هذا يؤثر في كامل العلامة بوصفه شرطاً للمعنى أي أن ما قصده سوسير كاختلاف بين الدوال، أو بين المدلولات وحدها فُهم من قبل دريدا على أنه اختلاف بين العلامات نفسها التي هي وحدة الدال والمدلول، يقول دريدا في الكلام والظاهرة «إن لعبة الاختلافات، تمنع العلامات من أن تصبح في أية لحظة وبأية طريقة، عناصر بسيطة، أعني حاضرة في نفسها وبنفسها»[4].

الأمر الذي يعني أن العلامات نفسها كيانات سلبية لا قيمة ولاعمل لها بذاتها، إنما تستمد كامل عملها وقيمتها من نظام الاختلافات الذي تنتمي له، إنها كائنات سلبية، لا مقام لها إلّا من خلال كونها مظاهر ونتائج للاختلاف. يقول (تالس) «نعم إن الاختلافات تؤثر في كل من مظهري العلامة ـ الدال والمدلول ـ لكن ليس في العلامة بوصفها كلاً واحداً»[5]. الأمر الذي لم يقله سوسير أبداً.

لكن لماذا لا يمكن النظر إلى العلامات بوصفها كيانات سلبية لا قيمة لها بذاتها، وإنها ليست سوى مظهر ونتيجة من نتائج الاختلاف، كما يقول دريدا بذلك؟

ما هو الخطأ الفكري والمنطقي الذي ينطوي عليه مثلُ هذا الاعتبار؟ أي لماذا ينبغي النظر إلى العلامة على أنها كيان إيجابي، ينطوي على قيمة ذاتية مستمدة من ذاته، وليست متحصلة بكاملها من علاقاته الاختلافية مع ما يجاوره من كيانات الصنف نفسه؟

إن أحداً منهما ـ سوسير وتالس ـ لم يخبرنا بما يمكن اعتباره إجابة عن هذهِ الأسئلة، الأمر الذي سنتبنى على عاتقنا اتخاذه، أي الإجابة عن سبب

وضرورة النظر إلى العلامة اللغوية بوصفها كياناً إيجابياً يستمد قيمته الذاتية من نفسه وليس مما يجاوره من العناصر المختلفة، سواءٌ أكان الاعتبارُ هذا متناولاً في حيز العلامات اللغوية أم الحيز المنطقي ـ بوصفه الأساس العقلي المتماسك الذي يستمد هذا الاعتبار ـ إيجابية العلامة ـ صحته منه، والذي هو في الوقت نفسه الرد المعرفي المناسب على نقل جاك دريدا، توسيعه، لفكرة سبق الاختلاف هذه، وعدّها الحقيقة المركزية التي يستند لها كامل عمله الفلسفي.

أعني أن كشف الأساس المنطقي الذي لا يصح عند حدوده ـ اعتبار الاختلاف سابقاً على الهوية، أو أن العناصر لا تحمل أيّما قيمة بذاتها، وإنما تتحصل كامل قيمتها مما يجاورها من الاختلافات كما يزعم دريدا إنطلاقاً من الفهم الخاطئ لمقدمه سوسير التي تبنى إشاعتها في الأماكن المهمة من فلسفته ـ أقول إن كشف هذا الأساس سيكفل لنا النظر إلى خطأ مثل هذهِ التصورات، في ذات الوقت الذي يمكننا من التطلع إلى تلك العلاقات بصورة صحيحة.

لم يكن العالم السويسري فردنان دي سوسير واحداً من المناطقة مثلما لم يكن فيلسوفاً أو عالم نفس أو فيزياوياً... الخ إنما كان على وجه الحصر والدقة عالماً لغوياً، معنياً بعلم اللغة بوصفها (نظاماً من الإشارات التي تعبر عن الأفكار) ذلك (لأن مسألة اللغة في جوهرها هي مسألة علم الإشارات) وإنها (نتاج اجتماعي لملكة اللسان ومجموعة من التعاليم الضرورية التي تبناها مجتمع ما ليساعد أفراده على ممارسة هذهِ الملكة ـ 27 ـ 34)[6].

أردتُ من خلال التذكير بهذه الحقائق، القولَ بأن لهذهِ الحقول المعرفية، الفلسفية/ المنطق/ الفيزياء/ الفسلجة/ علم النفس، صلةً ما بعلم اللغة بهذا القدر أو ذاك، لكن اللغة في مقامها الأول ـ وكما يريد لها سوسير أن تفهم ـ علم ذو طبيعة مستقلة رغم مساهمة تلك العلوم في بنائه أو إيضاح تفاصيله، من هنا فلم يكن سوسير معنياً بملاحقة وإيضاح ما يمكن أن تكون عليه اللغة مفهومةً من قبل الفلسفة أو العلم لأن ما يعنيه هو اللغة نفسها وفي حقل علم اللغة ذاته.

أما الملاحظة الثانية فهي القول، إن علم اللغة، أو اللغة ذاتها قد أصبحت

المصدر الغني لدراسات تلك الحقول المعرفية وأهدافها وبما يتطابق وطبيعة ذلك الحقل معرفياً، حتى أنها غدت أحياناً المحور الحقيقي للعديد من المذاهب الفلسفية كالوضعية المنطقية مثلاً.

غير أن علاقة الوضعية المنطقية باللغة وبفلسفتها رغم حجمها الواسع وتعدد دارسيها وفلاسفتها تختلف بشكل كلي عن علاقة جاك دريدا بها، هذه العلاقة التي يمكن الإشارة إليها بمسألتين: أولاهما ما يفصح عنه مبحثه الموسع في علاقة اللغة/ الكلام بالكتابة من حيث أسبقية الأخيرة ومايمكن أن تعنيه هذه الأسبقية من أهمية فلسفية لديه، وهي القضية التي كرس لها كتابه (عن الغراماتولوجيا).

أما العلاقة الأخرى وهي الأكثر أهمية بنظرنا، فهي أقامته لمبدأ الاختلاف الذي هو عماد فلسفته التفكيكية، استناداً إلى مبدأي فهم سوسير للعلامة اللغوية، أي الاعتباطية والتفاضل.

فما هي الاعتباطية هذه؟ وماهو التفاضل؟ كيف تم طرحهما من قبل سوسير في المجال اللغوي وكيف تعامل دريدا معهما فلسفياً؟ أي كيف تمّ له قراءة هذا الفهم المحدد للعلامة اللغوية وكيف جرى تأويله لعلاقاتهما فلسفياً بحيث يصبح الاختلاف الذي هو أحد خصائص العلامة اللغوية ـ حسب سوسير ـ مبدأً كلياً يسمح بقراءة المبادئ الفلسفية الكبرى ـ الهوية، الاختلاف، الحضور، الغياب، الوجود، الأصل، العقل، اللوغوس، الأثر... الخ ـ انطلاقاً منه؟ هذا ما سنتولى توضيحه.

يرد في (علم اللغة العام)، أن الوحدة اللغوية هي (كيان ثنائي يتألف من الربط بين عنصرين، وأن الإشارة ذات طبيعة سايكولوجية، فهي تربط بين الفكرة والصورة الصوتية ـ 84) أي بين المدلول Signified والدال Signifier.

أما اعتباطية الإشارة فإنها تعني (أن فكرة الأخت لا ترتبط بأية علاقة داخلية بتعاقب الأصوات (أ. خ. ت) التي تقوم بوظيفة الدال. فهذه الفكرة يمكن التعبير عنها باستخدام أي تعاقب صوتي آخر ـ 87). (إن كلمة الاعتباطية

لا تعني أن أمر اختيار الدال متروك كلياً للمتكلم، بل أعني بالاعتباطية أنها لا ترتبط بدافع، أي أنها اعتباطية لأنها ليس لها صلة طبيعية بالمدلول ـ 88).

إن اللغة (نظام من الإشارات الاعتباطية، أي أنها تفتقر إلى الأساس الضروري والأرضية الصلدة للمناقشة، إذ ليس من سبب يجعلنا نفضل لفظة (أخت) على غيرها) للتعبير عن فكرة الأخت ـ 91 ـ الأمر الذي يعني أن (العلاقة بين الصوت (الدال) والفكرة (المدلول) اعتباطية بصورة جذرية ـ 132).

إن الإشارة اعتباطية (لأنها لا تخضع لأي قانون سوى العرف، ولما كانت تستند إلى العرف فهي اعتباطية ـ 92).

لكن إذا كانت الاعتباطية هذهِ هي العلاقة الوحيدة بين الدال والمدلول وهي مبدأ الصلة بينهما، كيف إذن يتسنى لنا تحديد قيمة العلامة؟

يجيب سوسير، وهذهِ الإجابة تكشف لنا عن المبدأ الآخر لطبيعة العلامة اللغوية ـ أي التفاضل ـ (أن كل عنصر من العناصر اللغوية يستمد قيمته من تقابله مع العناصر الأخرى ـ 106) و (أن قيمة كل عنصر تتحدد طبقاً لمحيطه.. إن القيم تستمد وجودها من النظام ـ 135) يضيف سوسير (إن الأفكار إنما هي تفاضلية يُحدد معناها ليس بمداها الإيجابي، بل يُحدد سلبياً عن طريق علاقتها بغيرها من العناصر في ذلك النظام.. إن أدق ميزة فيها هي أنها تختلف عن غيرها ـ 136). ويقول في مكان آخر (يتكون الجانب الفكري للقيمة من العلاقات والفروق بينها وبين العناصر الأخرى في اللغة حسب ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عن الجانب المادي للقيمة. والمهم في الكلمة ليس الصوت فقط، بل الفروق الصوتية التي تساعد على تمييز هذه الكلمة عن غيرها من الكلمات لأن الفروق لها دلالة، فأية صورة صوتية ليست أفضل من غيرها للتعبير عما كرِستْ له، لذا فمن الواضح ـ بل من الواضح سلفاً ـ أن أي جزء من اللغة لا يمكن في أساسه أن يعتمد على أية فكرة سوى عدم التطابق بينه وبين غيره. فالاعتباطية والتفاضل هما صفتان متلازمتان ـ 137).

هنا سنعيد إلى الأذهان ما سبقت الإشارة إليه من قبل (رايموند تالس) عن

سوء فهم دريدا لسوسير، من حيث تثبيت الأخير لقيمة إيجابية للعلامة اللغوية إذا أُخذت بأكملها في الصنف الذي تنتمي إليه، أي علاقتها مع العلامات الأخر. وهو الأمر الذي تمت قراءته ـ خطأً من قبل دريدا خلال تعامله مع العلامة اللغوية ككيان سلبي شأنه في هذا الأمر شأن علاقة الدوال ببعضها أو المدلولات ببعضها كعناصر سلبية إذا أُخذت بأكملها وهي المسألة التي أشار إليها سوسير ـ أي أشار إلى سلبيتها بهذا الصدد حسب.

أقول نعيد إلى الأذهان هذهِ المسألة، من أجل الخوض في تفاصيل دقيقة، جديدة ومختلفة، إذ تكفل للقارئ الكريم فهم كل هذهِ العلاقات الداخلية للعلامة فإنها ستنتهي إلى تأشير خطأ دريدا في اعتبار العلامة كياناً سلبياً لا يمتلك أية قيمة إيجابية بذاته وهي المسألة التي اتخذها مقدمة ـ فرضية أولى انطلقت من خلالها تعاليمه ورؤيته الجديدة التي طرحت على وفق سياق محدد أهّلها لتكوين فلسفته في الاختلاف والتفكيك.

1 ـ تعني اعتباطية الإشارة ـ كأول ما تعنيه بوصفها أحدَ مبدأي العلامة اللغوية ـ إنتفاء العلاقة الداخلية لتعاقب الأصوات بالفكرة وإنتفاء المناسبة التي تجعل من هذا الدال المحدد معبراً عن هذهِ الفكرة المحددة. الأمر الذي يعني الإمكان الكامل لأن يكون أيّ دالٍ آخر معبراً عن نفس الفكرة التي عبّر عنها ذلك الدال الذي جرت العادة على التعرف على الفكرة من خلاله. إذْ ما من دال أفضل من غيره للتعبير عن هذهِ الفكرة أو سواها. الأمر الذي يعني أن الدال لا يحمل بداخله أيما صفة ذاتية تسبب اختياره هو بالذات لأن يكون ممثلاً لهذهِ الفكرة بالذات. بعبارة أخرى أن الإشارة اللغوية التي هي وحدة الدال والمدلول (والنتيجة الإجمالية للارتباط بين الدال والمدلول، هي إشارة اعتباطية) لا تمتلك أيما قيمة ذاتية داخلية تستمد منها حضورها، تميزها واستقلالها عن غيرها.

2 ـ لاشك أن مسألة عدم امتلاك الإشارة اللغوية لقيمة ذاتية داخلية تسبب حضورها وتعينها رغم كونها حاضرة محددة مميزة عن غيرها بالنسبة لنا، تعني أن مسألة حضورها هذا وتعيّنها، مستمدة من علاقة تقع خارج ذاتها،

علاقة أخرى تسبب حضورها وتميزها. ذلك لأنها علامة اعتباطية لا صفات ذاتية لها ترتبط بها وذاتها، وليس لديها ما يميزها انطلاقاً من داخليتها.

3 ـ لكن، ما هي هذهِ العلاقة الخارجية التي تسبب قيمة العلامة، حضورها وتميزها؟ يجيب سوسير، إنها علاقة العلامة اللغوية بعلامة أخرى، أعني علاقة العلامات ببعضها، انطلاقاً من المبدأ الآخر لها، أي مبدأ التفاضل الذي يلازم مبدأ اعتباطية الإشارة. ذلك «لأن كل عنصر من العناصر اللغوية يستمد قيمته من تقابله مع العناصر الأخرى وأن قيمة العنصر تتحدد طبقاً لمحيطه، وإن القيمة تستمد وجودها من النظام» ثم لان المهم في الكلمة ليس الصوت فقط (بل الفروق الصوتية التي تساعد على تمييز هذه الكلمة عن غيرها من الكلمات) استناداً إلى (أن أي جزء من اللغة لا يمكن أن يعتمد في أساسه على أية فكرة سوى عدم التطابق بينه وبين غيره فالاعتباطية والتفاضل متلازمان ـ 135 ـ 137).

4 ـ سبيلاً لاثبات خطأ وجهة نظر دريدا القائلة بالطابع السلبي للعلامة وبغية إظهار طبيعتها الإيجابية الحقيقية على وفق رؤية سوسير لها، فإننا سنتبنى وجهة نظر دريدا لنرى إلى أي تناقض ستفضي بنا. إذن فسنكون استناداً إلى ما سبق إزاء علامة/ كيان لا يملك أية قيمة بذاته ولايعتمد في وجوده على أية (فكرة سوى عدم تطابقه بينه وبين غيره).

5 ـ إن عدم تطابقه مع غيره وهي الفكرة والصفة (الإيجابية) الوحيدة التي يمتلكها عن نفسه، تعني، أنه لا يعرّف نفسه ولايحضر إلينا من خلال صفة يحملها تعود إلى ذاته، إنما تتأى إليه هذهِ الصفة من خلال واقعة عدم حمله لأية صفة عن نفسه يمكن أن ترفع عنه هذهِ الصفة اللاحقة التي هي مُؤشر غياب صفاته الذاتية. إن (عدم تطابقه مع غيره) وهي الصفة الوحيدة التي يمتلكها، نتيجةٌ لعدم حمله أية صفة عن نفسه، إنها الصفة المتأتية من إنتفاء صفاته الذاتية، من خلوّه، وفراغه الأصيل لذا فإن هذه الصفة ليست فيه ولا تأتيه حتى من غياب صفاته وإنتفائها بداخله، إنما تتأتى إليه من المكان الفارغ الخالص الذي لا يملك حتى القدرة على الإعلان عن فراغه فيضطر إلى

الاستعانة بالخارج لنسبتها إليه، إنه يعلن عن عدم إمتلاكه لأية صفة ذاتية، لكن مع الإصرار على عدم إنتساب هذا الإعلان إليه كحقيقة ذاتية تصدر عنه. إنها نتيجة لغياب صفاته المطلق، لكنها نتيجة غير مستمدة من المقدمة التي تعلن عدم امتلاكه للصفات، بل هي نتيجة تأتيه من الخارج، من خارج ذاته لتعين ذاته، لكن دون أن تمنحه بهذا التعيين أيما صفة أو قيمة ذاتية تخصه، بل لتجعله ممكن التفكير به، قابل لتمييز اختلافه عن سواه، قابل لإعلان واقعة عدم إمتلاكه لأية صفة ذاتية، قابل لإدراك كونه يحمل في أساسه الصفة الوحيدة التي هي (عدم تطابقه بينه وبين غيره) من أجل الحفاظ على كونه موجوداً حسب، وجوداً مختلطاً بالعدم تماماً، لكنه ليس عدماً، لأنه يملك صفة ما، صفة أنه (لايملك صفة) وأنه مختلف عن سواه أما العدم فهو مجرد حتى من هذه الصفة الوحيدة التي يحظى هو بها، بامتياز امتلاكها لانقاذه من أن يكون عدماً.

إن عدم تطابقه مع غيره في أساسه والتي هي الصفة الوحيدة التي يحملها هذا العنصر في نفسه مثلما يحملها عنصر آخر سواه لتستدعي السؤال عن نوع العلاقة بين العنصرين، عن حقيقة التميز التي يحظى بها كل منهما وعن ما يجعلها ممكنة، عن الاختلاف الذي يسمح بكل هذا التميز ويدعو إلى عدم التطابق بينهما حقاً. أما الإجابة عن نوع هذه العلاقة فهي: إن الصفة الوحيدة التي يمتلكها العنصر عن نفسه والتي هي عدم تطابقه مع غيره، هي، ذات الصفة التي يحملها الآخر عن نفسه، أي، عدم تطابقه مع غيره. الأمر الذي يعني أن أية مقارنة أو فحص أو علاقة بينهما سيُعتمد في إجرائها، وستقام من خلال الصفة الوحيدة التي يمتلكها كل من العنصرين عن نفسه والتي هي (عدم تطابقه مع غيره).

من هنا فإن إنتفاء الصفات ـ التي لا يحملها كل منهما، سيكون حيز العلاقة، علاقة إنتفاء الصفات التي حكمت عليهما بأن يكون كلّ عنصر حاملاً لصفة (عدم تطابقه مع غيره) أي أن حيز العلاقة والمقارنة هو هذه ـ اللافكرة التي في هذا العنصر مع اللافكرة التي في العنصر الآخر، هذا الغياب الذي

للصفات في هذا العنصر مع ذلك الغياب الذي للصفات في الآخر، أي أن عدم تطابق العلامة مع غيرها والتي هي الفكرة الوحيدة التي تحملها العلامة في أساسها، هي، ما سيقارن به وما سيعرّض للعلاقة مع علامة تحمل نفس الصفة (عدم تطابق في أساسها مع غيرها)، أي أن حيز المقارنات، حيز مقارنة علامة بأخرى هو تجربتها في عرض فكرتها الوحيدة، الفكرة التي لا تمتلكها بشكل أصيل يخصها بذاتها، إنما هو عرض فكرتها الوحيدة عن عدم تطابقها مع غيرها، الذي هو في الوقت ذاته انتفاء قيمتها الذاتية.

إن عدم تطابق العلامة مع غيرها، وهو (هويتها) الوحيدة التي ستتعرض لمقارنة الآخر بها، إنه صفتها الوحيدة التي تقوم بعرضها على علامة أخرى تحمل نفس الصفة الأساسية الوحيدة التي هي (عدم تطابقها مع غيرها).

هكذا ستسفر كلّ علامة عن (نفسها) بعد مقارنتها بأخرها، هكذا ستتميز كلّ من العلامتين عن الأخرى بالارتداد إلى ذاتها بعد التأكد حقاً من عدم التطابق مع الآخر، بعد التأكد حقاً، من أن الآخر شبيه بها وبحالها تماماً، إنه يحمل الصفة الغريبة ذاتها عن نفسه، تماماً، كما تحمل هي صفتها الوحيدة (عدم تطابقها مع غيرها) هكذا سيرتد كلٌّ منهما بعد هذه المقارنة إلى نفسه ليتأمل عدم إمتلاكها حقاً لأية صفة سوى الصفة التي سمحت بمقارنته مع نفس النوع، المقارنة التي كشفت بأنهما قد أحدثا بالتقائهما القيمة الوحيدة التي يتميز بها كلّ منهما عن الآخر، لكن القيمة التي لا تخصمها أبداً، قيمة تؤشر اختلاف كل منهما عن الآخر حسب. لقد شهدا معاً الاختلاف الذي يدل على عدم امتلاكهما أية قيمة ذاتية، لقد برهَنا بهذه المقارنة على حقيقة (عدم تطابق كل منهما مع الآخر) حين التقيا فتجسدت حقيقة الاختلاف الغريبة التي تفسر تمايزهما.

لكن هل سيؤدي هذا الارتداد والتمايز إلى منح العلامة هوية ذاتية مستقلة؟ يبدو أن رجوع العلامة إلى ذاتها هو رجوع إلى الفراغ القاحل، الفراغ المسكون بذكرى الحقيقة المؤلمة عن فراغ الذات، الهوية وتبعيتها بكاملها إلى الاختلاف مع الآخر.

هنا ينبغي إيجاز ما حصل على وفق تسلسل واضح من أجل بلوغ صحيح للحكم الذي نسعى إليه:

1 ـ إن اعتباطية علاقة الدال بالمدلول سلبت العلامة صفاتها الذاتية.

2 ـ إن إنعدام الصفة الذاتية للعلامة مع مفارقة حضورها وتميزها، يعني أن ثمة شيئاً ما يمنحها هذا الحضور والقابلية على التميز والإدراك.

3 ـ إن اختلاف علامة مع أخرى هو ما يمنح هذهِ العلامة أو تلك سبب الإدراك والحضور والتميز.

4 ـ إن صفة الاختلاف هذهِ التي في العلامة هي الصفة الوحيدة التي (تمتلكها)، غير أن هذا الامتلاك لا يتحقق في داخلها ومن داخلها، إنه يعيّنها، يجعلها قابلة للإدراك والتميز دون أن تتمكن من إمتلاكه أبداً كصفة ذاتية لها ـ حسب فهم دريدا ـ (لأن لعبة الاختلافات تمنع العلامات من أن تصبح في أية لحظة وبأية طريقة عناصر بسيطة، أعني حاضرة في نفسها ومن نفسها)[7].

لذا فإن هذا الاختلاف هو تحديد يأتيها من الخارج، لكن من خارج محدد غريب يمتلك نفس صفتها السلبية الوحيدة ـ أي عدم امتلاكه لأية صفة ذاتية يستمد حضوره منها، إنما يستمد حضوره كله، من اختلافه مع العلامة الأخرى، مع الشبيه بحالها تماماً، أي مع العلامة المدينة بوجودها إليه، المفتقرة إليه أبداً، تماماً كما هو مفتقر ومدين بوجوده إليها.

5 ـ إن اختبار علاقة العلامات السلبية تلك والتأكد من حقيقة وضعها ذاك، يستدعي القول أولاً، إن ثمة علاقة ما بين علامتين لا تمتلكان أية صفة ذاتية تحضران بها، وإن حضورهما هذا مستمد من علاقة، هي، عدم تطابق كل منهما مع غيرها، أي اختلاف كل علامة عن الأخرى اختلافاً أصيلاً أما المسألة الأخرى فهي أن ما سيقدّم إلى حيز المقارنة ـ من أجل التحقق من حقيقة العلاقة ـ وماسيظهر في نطاق العلاقة هو عرض الصفة الوحيدة التي تمتلكها العلامة ـ أي اختلافها ـ عرضه على الصفة الوحيدة التي تمتلكها علامة أخرى، أي اختلافها أيضاً.

إننا سنعرض الصفة التي تستمدها العلامة من الآخر، مع الصفة التي تستمدها العلامة من الآخرا، سنعرض الصفة الحادثة المكتسبة في (أ) جراء علاقته مع (ب)، نعرضها للمقارنة مع الصفة التي في (ب) جرّاء علاقته مع (أ).

غير أن كلاً من (أ) و(ب) لا يملكان الصفة الذاتية التي تؤهلهما للحضور في أية علاقة مقارنة يحضران خلالها بوصفهما عنصرين اثنين يمتلك كل منهما ما يميزه عن الآخر فكيف يمكن لهما أن (يحضرا) لمثل هذهِ العلاقة وفيها؟ ذلك لأنهما لا يملكان هذه الصفة ولاسواها وليس في مقدورهما عرضها أو التصرف بها لأنها لا تعود لأي منهما أبداً ولأنها خارجية بالكامل فكيف يمكن لها قبول هذه المفارقة أو تصوّرها أولاً؟

هنا لابد من قبول إحدى هاتين الفرضيتين، الأولى وهي فرضية دريدا التي تقول بأن الاختلاف بينهما هو الذي يسبب حضورهما وإن صفة الحضور التي لهما لا تأتيهما إلّا من خلال علاقة الاختلاف التي بينهما، الأمر الذي يعني أن الاختلاف بين علامتين هو المعنى، انطلاقاً من الحقيقة الأولى التي تقول بعدم امتلاكهما لأية صفة قبل مسألة الاختلاف هذه التي بينهما والتي سببت حدوث مثل هذا المعنى أو ذاك. بعبارة أخرى أن الاختلاف سابق على وجود العلامة كهوية ذات معنى وذات حضور ما. غير أن المسألة المهمة هنا هي، أن قبول هذه الفرضية أي قبول أن يكون الاختلاف بينهما هو الذي يسبب حضورهما تعني أن ثمة اختلافاً ما في حضورهما يتمكن من أن يجعلهما عنصرين مختلفين بطريقة حضورهما، أن يجعلهما عنصرين اثنين حاملين لصفتين ذاتيتين تخصهما وتتمكن من أن تجعل هذا العنصر حاضراً بخصيصة ذاتية، صفة إيجابية تختلف عن خصيصة وصفة حضور الآخر ولو لم يكونا كذلك متميزين بخصائصهما الذاتية لكانا عنصراً واحداً.

هنا ينبغي الرجوع إلى الفرضية التي بدأنا منها ـ حسب دريدا ـ والقائلة بأن هذه العناصر/ العلامات لا تمتلك أيما قيمة بذاتها وأن كامل حضورها

وقيمتها تأتيها من اختلافها مع الآخر ـ الأمر الذي رأينا للتو صعوبة قبوله لأنه انتهى بنا لأن تكون العناصر حاملة لصفة إيجابية تساهم في حضورها وتمنعها من أن تكون شيئاً واحداً.

تأكيداً لهذا الطرح يمكن القول، إن الاختلاف الذي في العلامة والذي يمنحها حضورها، هو ليس اختلافاً إلّا مع علامة أخرى. فما لم توجد هذه العلامة الأخرى، فإن هذا الاختلاف لا يمكن تصوره. الأمر الذي يسوّغ القول بأن ثمة اختلافاً بين عنصرين حاضرين ماثلين متميزين، وليس بين عنصر واحد و(عدم) وهو ما لا يمكن تصوره كاختلاف إلّا إذا كان أحدهما هوية. مما يعني أن ثمة تمايزاً أولياً ما بين هذين العنصرين. تمايز بأي مقدار يسمح بعرضهما على الفكر نفسه كموضوع للمقارنة والحضور. لذا فإن حضور علامتين في علاقة من أجل التحقق من كونهما مختلفتين لتستدعي أولاً أن يكون هناك ما يميزهما غير الاختلاف نفسه، أي غير علاقة كلّ منهما بالاختلاف بصورة منفصلة، إنهما حاضرتان بخصائص ذاتية قابلة لأن تجعلهما اثنين دون أية صفة يمتلكانها سوى فكرة أنهما اثنان منفصلان بمسافة ما هي اختلافهما لأن حضورهما كائنتين بدون اختلاف بينهما يعني أنهما شيء واحد، لذا ينبغي تصورهما مختلفين بأي مقدار من أجل أن يكونا حاضرين كائنين، إنه تصور شيئين مختلفين فالاختلاف هنا صفة للشيء الموجود، إنه المحمول للشيء الحامل ولايمكن أن يكون الاختلاف وحده، قائماً بذاته أو دون أن يكون اختلافاً لشيء ما.

بعبارة أخرى يمكن القول بأن العلامة اللغوية تمتلك وجوداً، حضوراً أولياً من نوع ما، حضوراً خاصاً جداً، هوية، أصلاً، بدءاً، لا يمكن تمييزه إلّا من خلال الثاني، أي الاختلاف الذي يؤكد الأول في أوليته ـ كما يذهب دريدا إلى ذلك ـ غير أن الأول موجوداً أولاً، ولا اختلاف بدونه، أن الاختلاف هنا يأتي ليؤكد الهوية التي لا معنى ولاتميز لها إلّا من خلال علاقة الاختلاف التي تخوضها مع علامة أخرى، فالاختلاف هنا هو المعنى وهو المسبب له وفي حيزه ومجاله ومن محيطه ينطلق المعنى الذي لا معنى للعلامة بدونه.

أما الفرضية الأخرى المغايرة لفرضية دريدا، فهي القول بأن إمكان حضور عنصرين متميزين في علاقة، شرط كونهما (اثنين)، مبدأ جعلهما اثنين حاضرين وليسا واحداً، فإنما يعني أن يكون الاختلاف بينهما هو نشاط لكونهما اثنين يتميز كل منهما عن الآخر، أي أن اختلافهما هو نشاط لهوية واستقلال حضور كل منهما عن الآخر.

الأمر الذي يمكن من القول بأن صفة الاختلاف التي هي الصفة الوحيدة للعلامة هي صفتها هي، كعلامة، كهوية لا تملك أيما صفة بذاتها سوى اختلافها مع غيرها بوصفها هوية مرتبطة بذاتها بعلاقة الهوية. لذا فإن أيّ آخر هو اختلاف معها سواء أوجد هذا الآخر أم لم يوجد.

إن الاختلاف هو صفة الهوية، صفة استقلالها وعلاقتها بذاتها حتى وإن لم تكن متعينة بأية صفة أخرى أبداً، فإنها تمتلك صفة وحيدة متبقية، هي صفتها كهوية، صفة كونها مختلفة عن الآخر، لأنه ما من هوية حقيقية يمكن أن تكون أو تؤسس نفسها كهوية ما لم تكن مختلفة عن غيرها بأي مقدار يمنع كونها ـ هي وغيرها ـ أن يكونا شيئاً واحداً، لذا فإنهما اثنان، لأنهما هويتان، حاضرتان بشكل يختلف فيه كل منهما بمقدار ما عن الآخر، اختلافاً مختزلاً إلى حد عميق جداً، إلى صفة وحيدة هي منع أن يكونا شيئاً واحداً، إنهما مختلفان من أجل أن يتفاديا أن يكونا شيئاً واحداً حتى بعد أن يفرغا من كل صفاتهما الذاتية فإن شيئاً واحداً، صفة أخيرة تبقى مفرقةً بينهما هو أنهما يختلفان بما لا يجعلهما واحداً، فإن حدث أن كانا شيئاً واحداً فإن ثمة ما يفرق هذه الوحدة، يميزها، ويجعلها مختلفة، عن من؟ عن العدم نفسه، الآخر الذي يمكن أن تختلف عنه ومعه لأنها ليست هو، على الأقل.

إذن فقد كانت تلك الرحلة المعرفية ممثلة لفهم جاك دريدا لعلاقة العلامات بينهما، ومايمكن أن تؤدي إليه من نتائج معرفية تسمح بتوظيفها في أماكن أخرى من فلسفته، بل يمكن القول إن إرادة هذا النوع من التوظيف هو الذي سمح بذلك النوع من القراءة. الحال الذي يعني أن ثمة قراءة أخرى،

بسيطة، صحيحة، مغايرة ممكنة، قراءة تنطلق من فهم سوسير نفسه للعلامة اللغوية ووضعها الإيجابي، الوضع الذي سنشرع في إثباته إنطلاقاً من مبادئ سوسير نفسها. يفرّق سوسير أولاً، بين القيمة والدلالة التي تحظى بهما العلامة اللغوية. حيث يرد عنه، أن للعلامة جانبين، جانب تواجه فيه الفكرةُ صورتها الصوتية، وجانب آخر تقابل فيه العلامة غيرها من العلامات داخل النظام اللغوي.

إن الجانب الأول، أي جانب مواجهة الفكرة للصورة الصوتية هو جانب الدلالة. أما الجانب الآخر ـ الجانب الذي تقابل به العلامة علامةً أخرى ـ فهو جانب القيمة. يقول سوسير (فقيمة الكلمة لا تتحدد بمجرد القول بأن الكلمة لها هذه الدلالة أو تلك، بل ينبغي مقارنتها بقيم مشابهة، أي بكلمات أخرى تتقابل معها، فمحتوى الكلمة يحدّد فقط بمجموع الأشياء التي تقع خارجها، ولما كانت الكلمة جزءً من نظام فهي لا تملك الدلالة حسب، بل لها قيمة أيضاً، فالقيمة والدلالة شيئان مختلفان ـ 135) من هنا يمكن القول إن للعلامة اللغوية جانبين/ علاقتين، الأول هو الجانب الإيجابي وهو علاقتها بنفسها، علاقة الدلالة والإيجاد التي يجتمع خلالها الدال بالمدلول. أما الجانب الآخر، فهو علاقتها بغيرها من العلامات، علاقة القيمة، العلاقة السلبية التفاضلية التي تسبب قيمتها، يقول سوسير (إن الأفكار لا تحدد سلفاً، بل هي، قيم تستمد وجودها من النظام وإذا قيل إن هذه القيم تطابق الأفكار فالمقصود، أن الأفكار إنما هي تفاضلية يحدد معناها ليس بمداها الإيجابي، بل يحدد سلبياً عن طريق علاقتها بغيرها من العناصر في ذلك النظام. إن أدق ميزة فيها هي أنها تختلف عن غيرها... إن الفكرة في أول الأمر لا تعني شيئاً، أي أنها قيمة لا تحددها إلّا علاقتها بالقيم المشابهة الأخرى وبدون هذه القيمة لا وجود للدلالة، فإذا قلت إن كلمة ما تدل على شيء ما حين أقصد بذلك الارتباط بين الصورة الصوتية والفكرة، فإنما أعبّر عن قول قد يوحي بما حدث فعلاً ولكنني لا أعبر عن الحقيقة اللغوية في جوهرها تعبيراً كاملاً ـ 136).

إن قول سوسير (وبدون هذه القيمة لا وجود للدلالة) لا يسمح بتفسيره بأن القيمة هي العلة في وجود الدلالة بمعنى الحدوث والإيجاد، إنما يعني من حيث كون هذه الدلالة عنصراً (جزء من نظام) لغوي يستمد وجوده ـ كعنصر في نظام لغوي ـ من هذه القيمة ذاتها، فبدون هذه القيمة لا وجود للدلالة كعنصر في نظام لغوي، ولما كانت قيمة وجوده تأتيه من دخوله في علاقة مع العناصر الأخرى فإن وجوده خارجها لا يعني شيئاً أو هو في عداد غير الموجود. لأن هذه الدلالة كما يقول سوسير (قيمة) لا تحددها إلّا علاقتها بالقيم المشابهة، بمعنى أنها خارج النظام اللغوي تساوي قيمة ما، لكنها قيمة غير لغوية.

هذا يعني أن الإشارة اللغوية إذ تمتلك جانباً إيجابياً تستمده من جهة الدلالة ـ علاقة الدال بالمدلول داخلها ـ فإنها لا تستطيع أن توضح نفسها، أن (توجد) وأن تعني أو تصبح عنصراً في النظام اللغوي ما لم تدخل في علاقة مع عناصر أخرى داخل النظام، غير أن هذه العلاقة التالية، علاقة تفترضها وتسمح بإمكانها العلاقة الأولى حسب، إذاً فالعلامة مضطرة إلى الدخول في علاقة أخرى ومن جهة أخرى لها هي علاقتها بالإشارات الأخرى الشبيهة بوضعها من أجل اكتسابها لقيمة ما ـ من أجل منح دلالتها السابقة، الجانب الإيجابي لها قيمة ما تتمكن من جعلها عنصراً في النظام اللغوي. ولما كانت العلامة الأخرى شبيهة بوضعها تماماً، أي أنها تمتلك الدلالة فقط دون القيمة، أصبحت العلاقة بين العلامتين، الاختلاف الذي بينهما هو العلاقة التي تمدّ كلاً من العلامتين بمعناها، إنها تمكّن كلاً من الدلالتين من الخروج من وضعهما المعزول الأحادي الذي لا يعني شيئاً إلى وضع جديد في نظام لغوي تستمد كلٌّ من العلامتين فيه معناها وقيمتها ـ العلاقة والمفهوم الذي اعتمده دريدا لتكوين مفهومه عن الاختلاف ـ الحال التي تعني أن الإشارة وحدها ـ ورغم كونها حاملة لصفة إيجابية الطابع ـ محتوى ما خاص بها، فإنها لا تستطيع أن تعني شيئاً وأنها لا تمثل عنصراً في النظام اللغوي أبداً، لأن (اللغة نظام من العناصر المعتمد بعضها على بعض، تنتج قيمة كل عنصر من وجود العناصر الأخرى في وقت واحد ـ 134).

من هنا فامتلاك العلامة اللغوية لمحتوى إيجابي خاص بها، لا يؤهلها لأن تسمى علامة ولايمكن أن تكون لها دلالة - في النظام اللغوي - ولا أن يعرف مدى إيجابيتها ومحتوى دلالتها عند هذا المستوى من وجودها مما يستدعي دخولها في علاقة أخرى، مستوى آخر، هو مقارنتها مع علامات شبيهة، قيم أخرى لتحديد ومعرفة محتواها. لكن ماذا تقول هذه العلاقات والاتجاهات؟ وأين اختفت صفتا العلامة الأساسيتان، كونها اعتباطية وتفاضلية، ولم لمْ يرد ذكرهما في هذه العلاقات الجديدة للعلامة؟

هنا سنعيد إلى الأذهان هذا الذي قيل توّاً عن إيجابية العلامة وسلبيتها، لكن بطريقة أخرى، أي انطلاقاً من مبدأي العلامة، الاعتباطية والتفاضل، لأننا كنا نستخدم هذين المبدأين فعلاً، لكن تحت تسميات أخرى.

إذا أردنا الدقة الكاملة في وصف العلامة اللغوية فإننا نقول أولاً بأنها تمتلك مبدأً واحداً، هو اعتباطية الإشارة وليست مبدأين اثنين هما اعتباطيتها وتفاضلها، ذلك لأن المبدأ الثاني - التفاضل، هو النتيجة المنطقية الحتمية للمبدأ الأول، وإن هذا المبدأ الأول - اعتباطية الإشارة - يتضمن مبدأ التفاضل داخله ويفترضه مسبقاً وبطريقة ضرورية لابد من أن تصدر عن المبدأ الأول، حال وجوده، كيف؟

1 - إن التفاضل هو النتيجة المنطقية للاعتباط، لأنه لو لم تكن هناك إعتباطية في علاقة المدلول بالدال، أي أنه لو كان ثمة قصد ما، من أي نوع وبأي مقدار، اختيار، قيمة ما في أحدهما، تسمح بأن يكون هذا الدال مخصصاً لحمل هذا المدلول، لانتفت صفة التفاضل بين العلامات وأصبحت كلّ علامة لغوية تستمد قيمتها من داخلها فقط، أي من جانب الدلالة وحده، من علاقة المدلول بالدال، دونما أية حاجة للّجوء إلى المفاضلة بين الإشارات اللغوية لكي تكتسب من ثمّ كلّ علامة قيمتها. من هنا فإن تحطيم مبدأ الاعتباط (بالقصد) يؤدي إلى تحطيم مبدأ التفاضل، الأمر الذي يعني في جوهره، أنهما مبدأ واحد، أو يوحي بهذه الحقيقة في الأقل.

2 ـ إن اعتباطية الإشارة ـ أي جانب الدلالة فيها ـ علاقة الدال بالمدلول، هي الجانب الإيجابي من العلامة.

أما التفاضل ـ جانب قيمة العلامة وعلاقتها بغيرها من العلامات ـ فإنه الجانب السلبي منها، لكن، الجانب السلبي المفترض من قبل حقيقة إيجابية ينتسب هذا السلب لها بعمق وجودي لا يمكن فصله.

3 ـ إن صلة الاعتباط بالتفاضل، هي صلة الدلالة بالقيمة بالضبط، فما لم يكن هناك اعتباط، فلا تفاضل موجود، ومالم تكن هناك دلالة أولاً، فلا قيمة موجودة، الأمر الذي يسمح بالقول، إن الاعتباط/ الدلالة هو الجانب الإيجابي الموجود أولاً، وإن التفاضل/ القيمة هو النتيجة اللاحقة المترتبة على هذه الصفة الإيجابية الموجودة فعلاً، وليس عكس هذا الترتيب صحيحاً أبداً ولايمكن أن يعكس أصلاً.

4 ـ إن الدليل الآخر، الذي يمكن أن نقيمه على إيجابية العلامة ـ وبالقدر الذي نحاور به جاك دريدا بهذا الخصوص ـ أي بمسألة سلبية العلامة ومرجعية وجودها وحضورها بالكامل إلى الاختلاف والغياب والسلب الذي يحيط بها ـ هو:

ان اعتباطية الإشارة ليست عنصراً بسيطاً، بل هي صفة مركّبة قابلة للتحليل إلى عنصرين اشتركا في تكوينها، إنها صفة لعلاقة، لاتحاد عنصرين هما المدلول/ الفكرة والدال/ الصورة الصوتية، وأحسب أن الحقيقة المنطقية تقول، بأن تسمية (الشيء) مركباً تستدعي أن يكون ثمة تمايز ما بين عناصره، تمايز يسمح بالقول عنه، إن ثمة عنصرين يشتركان في صنعه ولايمكن لأي مركب أن يكون فارغاً لا يحتوي تعدداً من نوع ما بداخله، لأن فراغه يعني عدم تمايز عناصره، الأمر الذي يعدم صفته كمركب.

إذاً فكون العلامة اعتباطية الطّابَع، أي كونها مركباً، تعني حتماً أنها تمتلك إيجابية ما أولاً.

5 ـ أخيراً يمكن القول، إن الاعتباطية، هي صفة مزدوجة مركّبة تمكّن من الحديث عنها وفق علاقة أخرى، هي.

لما كانت الاعتباطية تعني، إعتباطية علاقة الدال بالمدلول، عدم تطابق المدلول مع الدال على وفق مناسبة محددة، الأمر الذي يُنتج عدم تطابق العلامة مع غيرها. من هنا يمكن النظر إلى الاعتباطية على أنها مقدمة تستدعي نتيجة هي التفاضل، الحال الذي يؤدي إلى القول، إن التفاضل صفة داخلة بالعلامة نفسها، إنها ما ينبع من ذاتها لكي يحيل إلى الآخر، من أجل أن يستمد هويته منه، ولما كان الآخر شبيهاً بحالها تماماً، فإنه يحيل إلى آخر سواه، وهكذا، فهو على حد فهم دريدا من زاوية ما، يُرجأ تحقيق الهوية.

بعد أن رأينا كيفية تحصيل دريدا لمبدأه في الاختلاف، من علاقة علامة بأخرى، أي من اختلاف علامة مع أخرى، باعتبار هذا الاختلاف شرط المعنى، شرط حصول العلامة على معناها، ثم تكوينه لمفهوم الأرجاء من خلال ملاحقة العلامة لمعناها عبر العلامات الأخرى لعدم وجود معنى نهائي تقف عنده مسألة الإحالات، رأينا أيضاً كيف أغفل جاك دريدا الجانب الإيجابي الذي تحظى به العلامة حقاً والذي تم تفصيله ـ وكيف اعتمد في بنائه الفكري على الجانب السلبي للعلامة فقط، الفهم الذي سيحيلنا إلى بحث مستوى آخر من التفكيك والاختلاف، هو علاقة هذه المفاهيم بفلسفة هيجل ـ الفلسفة النقيضة والهدف الأول الذي يسعى التفكيك لتقويض بنائه الفخم المنيع.

3

هيجل - دريدا
«إرادة الاختلاف وسلطة العقل»

«إن آلة هيجل الجدلية هي المؤامرة بحد ذاتها، إنها ما يمكن أن يكون الأكثر رعباً في العقل»

«جاك دريدا»

«وما أطلقُ عليه اسم، الطغيان الهيجلي، يرتكز على هذه الواقعة التاريخية البسيطة، ألا وهي، أن أية واحدة من الفلسفات التي وُضعتْ منذ قرن ونصف، لم تستطع أن تتحلل تحللاً جدياً من النتائج التي حصل هيجل عليها فتلك التي تنكرت لها كفلسفة برجسون وعلى نطاق أزهد فلسفة هوسرل قد ظلتْ في مرتبة مطلب ضئيل النتاج. وتلك التي أحالت إليها وإن كان ذلك لأجل رفضها كانت في أعماقها مدينة لها، من الماركسية إلى الروحانية الكسمولوجية مروراً بما يسمى الوجودية».

«فرانسوا شاتليه».

أثمة حق ما يسوغ لنا أن نضع بالتقابل وفي موضع الصراع والتضاد المعرفي كلاً من جاك دريدا وهيغل، أحدهما إزاء الآخر، مؤولين الطاقة التفكيكية في فكر الأول على أنها استهداف للإطاحة بفكر الأخير بوصفه الممثل الأول والرمز الأكبر لميتافيزيقا الفكر الغربي بما ينطوي عليه هذا الفكر ـ ممثلاً بهيجل ـ من (تمركز لوغوسي) و(عقلانية) و(حضور)؟

إذا كانت تعاليم التفكيكية في خطوطها العامة الواسعة لا تمنحنا الدليل واليقين على صحة ما نذهب إليه من واقع الصراع هذا، فإن ثمة إشارات أخرى، خاصة التوجه والمخاطبة، إذْ لا نستطيع أن نتصور استهدافها لفكر آخر غير فلسفة هيجل، لأن الطبيعة التي تنطوي عليها في عمقها وأساسها هي هذا الاستهداف لاغير، فإننا لا نستطيع في الوقت ذاته، التغاضي عن الأصول الهيجلية التي يستمد منها فكر دريدا بنيته المعرفية، واضحة الانتساب والملامح وفي أغلب المفردات الأساسية لفلسفته، الأمر الذي يلزمنا هنا ببيان ذلك، تفصيله وإقامة الدليل على صحته، وهي المسألة التي سيكرس هذا الفصل لتغطيتها بعد التقديم إليه. بما نتوخى توسيع فكرته وإضاءتها معرفياً في سياق تأريخها القريب.

تمهيد

هل تستطيع فلسفة هيجل الجدلية الصمود مرة أخرى أمام الضربات الجديدة الموجهة لها؟ هل يستطيع هيجل أن يثبت تارة أخرى، بأنه سيد ميتافيزيقا الغرب وأستاذها الأكبر، بعد أنْ أثبتَ أن فلسفته «لم تكن مجرد مناسبةٍ يستخدمها كيركفارد للشكوى وماركس للانجاز ونيتشه للرفض»؟[1]

هل يستطيع ذلك، أعني هل سيكون بوسعه أن يقنعنا معه، بأن الجدل هو الحركة الحية المستمرة للوجود وإن «الفلسفة اسم مؤنث، نوع ثقافي، ولد في أثينا عام 387 ق.م في حدائق الأكاديمية، ومات في برلين عام 1816 بنشر كتاب علم المنطق»[2].

لاشك أن أسئلة كهذه تنبئ عن صراع ما، تفترض وجود حملة معرفية جديدة بلغت من النضج والقوة حداً يؤهلها لمنازلة فلسفة السيد/ المعلم، بغض النظر عن نتائج هذه المنازلة، أقول فلسفة السيد المعلم وأعني تاريخ ميتافيزيقا الغرب كلّه متمثلاً بوريثها العام، هيغل، أعني ذات السلطة الفكرية الجبارة التي ناهضها كيركفارد وماركس ونيتشه وهيدجر، ولئن كانت مناهضة كيركغارد وماركس أقلّ خطورة في نتائجها لبلوغها غايات محددة انتهت إليها، فإن مناهضة نيتشه وهيدجر لم تكتسب أهميتها من طبيعة وقوة الخلاف أولاً، إنما من قابلية هذه الطبيعة العدائية على التجدد والاستمرار في جيل آخر يمكنه إثارة الخلاف ذاته، لكن من وجهات نظر جديدة مبتكرة، الأمر الذي يعني، أن جيلاً جديداً من المفكرين قد استطاع، وبعد ليٍّ غريب لخطاب الفيلسوفين نيتشه

وهيدجر، أن ينتج خطابه الخاص من أجل توجيهه إلى ذات المركز/ الغاية التي ناضل[3] الفيلسوفان من أجلها، أعني، هدم النسق العقلي/ الروحي، والقضاء على سلطة الميتافيزيقا الغربية.

هكذا حملَ ميشيل فوكو وجيل دولوز، الإرث النتشوي، بينما خصّ، جاك دريدا نفسه بقربى معرفية تجمعه وهيدجر في حميمية رائعة، يقول دريدا متحدثاً عنها «إن دَيني لهيدجر من الكبر بحيث أنه سيصعب أن نقوم هنا بجرده والتحدث عنه بمفردات تقييمية أو كمية.. إنه هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا وعلمنا أن نسلك معها سلوكاً ستراتيجياً يقومُ على التموضع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل»[4].

قلنا إن ثمة (فلسفة) جديدة تناهض فلسفة هيجل، مفترضين بهذا القول علاقة قوتين متنازعتين، أولاهما قوة ميتافيزيقا الغرب ـ متمثلة بالجدل الهيجلي، وأخراهما، قوة هدم هذه الميتافيزيقا ونقصد الجدل، متمثلة بتفكيكية جاك دريدا، ومما لاشك فيه أن علاقة صراع القوى هذه، تفترض أسئلة تبحث في أصل وطبيعة القوتين الموضوعتين في هذه العلاقة، حتى إذا كانت قوة الجدل الهيجلي معروفة الأصل والطبيعة واستراتيجية العمل، الأمر الذي يعني اعفاءها من الاستجواب والعرض هنا، فإن أسئلتنا ستكون حتماً، عن قوة التفكيك هذه، عن أصله وطبيعة عمله وغايته، بل إنها ستتجاوز ذلك كله لتقول بشكل مباشر:

إلى أي مدى تستطيع فلسفة هيجل الجدلية الصمود أمام تفكيكية دريدا؟ بل إلى أي مدىً تستطيع تفكيكية جاك دريدا الصمود أما فلسفة السيد/ المعلم، ثم هل سيستطيع هيجل أن يبسط نفوذه مرة أخرى على أبناء مناهضيه؟ هذه هي الأسئلة التي يعد هذا الفصل في جزء كبير منه إجابات متداخلة لعلاقاتها. لكن، أثمة علاقة أخرى يمكن أقامتها بين هيجل ودريدا؟

علاقة تستبعد صراع القوى المفترض هذا، وتكتفي بوصف القوة الأخيرة، بأنها مجرد (منهج) فكري جديد يعتمد في بلوغ حقائقه على ما خلّفته المناهج

الفكرية السابقة ولابد من أن يكون الجدل الهيجلي ضمنها، قاطعين بهذا الرأي ما تصوره البعض في التفكيكية من قطيعة مع التراث الفلسفي ونعيٍ للميتافيزيقا الغربية؟

يبدو أن لهذا الفرض ما يدحضه من الطروحات المركزية التي تقع في لب فلسفة جاك دريدا كتابةً وحواراً أيضاً، كقوله مثلاً «إن آلة هيجل الجدلية هي المؤامرة بحد ذاتها، إنها ما يمكن أن يكون الأكثر رعباً في العقل»[5] غير أن له ـ من جانب آخر ـ ما يؤكده من الطروحات التي تحمل أحياناً أهمية مماثلة لما تم ذكره، يقول دريدا «في الحديث عن إغلاق الميتافيزيقا ـ الإغلاق لايعني النهاية، إنه بالأحرى ومنذ بعض التفسيرات الهيجلية، الضغط القوي الذي يحدثه التحليل التوافقي، الذي هو في الآن نفسه منهك ومريح، إن الاغلاق لا يتخذ شكل الدائرة ـ تمثّل الفلسفة لحدودها الخاصة ـ كما لا يتخذ شكل إطار أحادي يمكن القفز فوقه باتجاه الخارج، أي باتجاه الممارسة، أي باتجاه اللافلسفة، إن حد الفلسفي فريد، أفلاطون وهيجل، عندي إحساس بأنه رغم عصور من القراءة مازالت هذه النصوص بكراً ومنطوية في احتياطي مستقبلي»[6].

لكل ما تقدم من أسئلة معلقة، ومن أجل فهم التفكيكية فهماً صحيحاً بعيداً عن السطحية والتوهم ـ الأمر الذي يقف دريدا بحزم ضده ـ أرتأيت تخصيص جزء من هذا الفصل للتعريف بالتفكيكية، مضطرين تحت طائلة هذه الغاية إلى نقل فقرات عديدة من نصوص دريدا ودارسيه ـ مع الإشارة لها ـ سبيلاً لضمان نمو البحث في سياقات واضحة حتى كادت بعض صفحات هذا الجزء تغدو عرضاً داخلياً تتحدث خلاله التفكيكية عن نفسها.

3 ـ 1 هيغل ـ دريدا
جدل الهوية ووحدة الاختلاف

تفصح استراتيجية العمل التفكيكي بشكل عام، عن إعتمادها على عنصرين أساسيين يُنتج أحدهما الآخر مرحلياً ويكون نتيجة له. فـ (الجدية)، وهي العنصر الأول الذي يمثل مرحلة التعرّف والإحاطة المطلقة بالنص أو الشيء المراد تفكيكه، هي أولى مراحل هذه الستراتيجية. إنها القراءة العميقة التي تستوعب القصد كلّه، ظاهره وباطنه، مُحكّمهُ ومتشابهُهُ، ما يعنيه الخطاب وما يمكن أن يعنيه أيضاً، هي لحظة الحياد المسالمة التي يطمئن النصُ إليها خلال توغّلها فيه حتى تمنحه مفاتيح كل شيء لديه، بل، حتى تغدو القراءة جزءاً من الخطاب نفسه أو هي الخطاب على حد سواء.

أما المرحلة الثانية، فهي مرحلة الاحتيال والمكر، فصل الدهاء والتأويل، إنها المرحلة التي تعمل على قلب مراتبية النص والكشف عن عجزه وتناقضه، ثم فرض نظام من البدائل عليه بعد استنطاقه وقراءته من خلال تواتراته أو تناقضاته الداخلية ثم ومن خلال هذه القراءة وحدها يبدأ النص بتفكيك نفسه بنفسه أي بتقويضه لبنيتهِ العارضة الشكلية المخربة.

بذا تكون مرحلتا عمل استراتيجية التفكيك ـ ووفق ما رأيناه ـ ذات طبيعة قصدية مضمرة ومبيتة، أو كما يلخص (ديكومب) نوع هذا العمل في تعبيره البارع إنه عمل ذو (قصد مغرض).

نفهم مما تقدم، أن هذه الستراتيجية أو المنهجية المتّبعة ـ ورغم رفض دريدا لمثل هذه التسميات ـ يمكن تطبيقها على أي خطاب يراد تفكيكه، رغم خصوصية وإختلاف وسائل استنطاق التفكيك والنص التي تتحدد وتتشكل وفقاً لخصوصية الخطاب والنص المفكك ذاته. ولعل الأمر هذا، هو الذي جعل

(وليم راي) يستبعد أن تدين التفكيكية بالفضل لأي من الميادين المعرفية العلمية والفلسفية، «فآراء دريدا لا وجود لها إلّا في الإشارة إلى هذه المجاميع من النصوص... التي يحمل كل منها عناصره ومفاهيمه الخاصة المتميزة فتظهر النظرية، في كل مكان في آن واحد»[7] وهو ذات الأمر الذي دعا (هلس مللر) إلى القول بأن النقد الذي تمارسه التفكيكية إزاء النص «ليس نقد خارجياً، بل داخلياً، إنه من نفس طبيعة العمل الذي تعمل ضده، وبعيداً عن تقليص النص إلى شذرات مفككة فإنها تعمد إلى بناء ما دمرته مجدداً بشكل مختلف، إنها تبني في الوقت نفسه الذي تهدم، وبدلاً من أن تستطلع النص من الخارج بإحساس من التعالي فإنها تبقى رهينة النص الذي تتعامل معه»[8].

هنا سنقبل القول بهذين الرأيين إلى حين، لا لأنهما يؤكدان ما سبق لدريدا قوله عن استراتيجية التفكيك هذه حسب، بل لأن منهجية التفكيك الأساسية منظوراً إليها في إحدى لحظاتها المعرفية، تعمل بهذه الطريقة حقاً، غير أن الأمر لا يقف عند وجهة المنظور هذه، ولاعند حدّه المقطوع هذا، لأن القضية المهمة التي سنثيرها هنا والتي ستبرر اعتراضنا، هي القول، بأن هذه الستراتيجية أو المنهجية التي يعمل التفكيك بها ووفقها، هي استراتيجية التطبيق والفعل التفكيكي، أعني التفكيك بوصفه منهجيةً تتعامل عملياً مع النص، الأمر الذي يعني دون شك، أن هناك استراتيجية كلية أخرى، تسبق تطبيق مفردات هذه المنهجية، بوصفها الأساس الفلسفي والنظري لعمل هذه الوحدات التطبيقية. فالجدية ـ مثلاً، وهي إحدى عناصر تطبيق هذه المنهجية ـ قضية عامة يمكن تطبيقها على النصوص كلّها، كل نص حسب خصوصية، لكن، هل الجدية بحد ذاتها قضية فلسفية ذات أصول نظرية وفكرية؟ هل الاحتيال على النص وتأويله، ممارسة نوع من الدهاء والمكر عليه ـ ووفق الطريقة التي يقدم التفكيك فيها هذا الاحتيال ـ قضيةٌ عائمة لا تستند إلى أصول نظرية وفلسفية يمكن أن ينطلق هذا الاحتيال والتأويل عنها؟ ثم ما طبيعة هذا الاحتيال، إلى من يؤول، وما الذي يريد الوصول إليه من خلال ممارسة هذا التأويل المبيت له على

النص؟ أليس يعني كل هذا أن ثمة وحدات أساسية نظرية وأساساً فلسفياً ثابتاً ينطلق التفكيك منه ويسعى إلى تثبيته، نقله إلى خصوصية هذه النصوص موضع التفكيك ومن ثم رؤيته فيها وبطريقة أكثر وضوحاً؟

إن إجابة شاملة مبكرة عن هذه التساؤلات تقول:

إن الهوية والاختلاف، بعلاقة هذين المفهومين أحدهما بالآخر، وبكل مايمكن أن تتضمنه وتعنيه هذه العلاقة من وجهة نظر التفكيكية، هما الأساس الفلسفي المتعالي لمنهجية التفكيك، المنهجية التي تسعى إلى خدمة وتغذية هذا الأساس عبر تطبيقه، أي تطبيق ما تراه من علاقة الهوية بالاختلاف على خصوصية النصوص موضع التفكيك.

بعبارة أخرى أن التفكيكية قد أنشأت لنفسها، أقامت واستحدثت أساساً فلسفياً خاصاً بها، هو مفهومها لقضية الهوية والاختلاف، من حيث علاقة كل منهما بالآخر، وإن هذا الفهم الخاص الذي ينبغي أن تكون عليه علاقة الهوية بالاختلاف هو جوهر حركة التفكيكية، وهو أساسها الفلسفي المغاير الذي تسعى إلى تثبيته عبر تحليلها الخاص المزدوج في النصوص، التحليل الذي يؤكد هذا الأساس الفلسفي للتفكيك في ذات اللحظة التي يطبق فيها فعل ومنهجية التفكيك في النصوص المفككة.

هنا سيكون السؤال مباشراً وواضحاً.

هل أن هذا التأويل الذي تمارسهُ منهجية التفكيك في النصوص ـ والذي هو تطبيق لفهم أعلى وأكبر من هذا الحيز التطبيقي الذي يبدو عنده أنه منتمٍ لنفسه بدرجة ما ـ ينتمي لنفسه هو الآخر عند مستوى حدّه الفلسفي وأصلهُ النظري وما هي درجة الانتساب هذه؟

أعني، هل أن القراءة الجديدة لعلاقة الهوية بالاختلاف، فكرة مستحدثة، مبتكرة، تنتمي لنفسها عند هذا المستوى النظري الذي يمثل الأصل، أم أنها هي الأخرى مؤولة عن أفكار سابقة غيرها، ثم ما هو هذا الفهم الخاص الذي تراه

التفكيكية في علاقة الهوية بالاختلاف، ما أصوله الفلسفية العالية؟ أحقاً لا يدين التفكيك في أصوله بالفضل لأيٍ من الميادين المعرفية السابقة، كما يقول وليم راي وهلس مللر، أم أن أفكاراً شبيهة سابقة، يمكن العثور على بعض علاماتها في بنية التفكيك، تسوّغ القول وتسمح بالحديث عن وجود علاقة ما للتفكيك بها؟

بطريقة أخرى، أكانت التفكيكية في رؤيتها الجديدة لعلاقة الهوية بالاختلاف، أي في صلب تكوينها الفكري، غير مدينة بالفضل لأحد من الميادين حقاً، أي أنها فلسفة مساوية لنفسها، جديدة مبتكرة تناسب حجم ادعاء إنجازها لمهمتها، أم هي مدينة بالفضل في أصولها ومفاهيمها الأساسية لأحد الميادين والمصادر الفلسفية، باعتبارها مؤولة هذه المصادر لصالحها، وهنا ستصبح التفكيكية امتداداً وإكمالاً لهذه المصادر التي أخذت عنها، ولاحرج على التفكيكية في فعلها التأويلي هذا عند هذا الحد من اتهامها، لكن، وهذا هو السؤال الأشد خطورة وإثارة.

ما الذي ستصبح التفكيكية عليه، من الحرج، إذا كانت هذه المصادر التي أخذت التفكيكية عنها وتأولت إليها، مصادر غيبية ميتافيزيقية استُحدث التفكيك من أجل هدمها، وكانت كبرى غاياته المعلنة، هي القضاء عليها والإطاحة بها إلى غير رجعة على حد زعمها؟

هذا هو أحد الأسئلة المركزية التي نحاول هنا الإجابة عنها.

مفهوم الهوية والاختلاف في الجدل الهيجلي:

بدءً، لابد من القول بأن المفاهيم والمصطلحات التي يستخدمها هيجل في كتاباته الفلسفية، تتمتع بفهم خاص ومعنىً مستقل مغاير لما جاءت به ذات المصطلحات من المعاني في كتابات الفلاسفة السابقين عليه، هذه الحقيقة التي ألزمت هيجل بوضع مؤلفه المهم (موسوعة العلوم الفلسفية)، ألزمته بشرح

مفهومه الخاص ومعناه المضاف والمستقل أحياناً لهذه المصطلحات كثيرة التكرار في كتاباته، لذا فإن مفهوم الهوية أو الاختلاف وسواهما من المصطلحات التي تدخل في صلب التفكير الفلسفي، إذ ترد في فلسفة هيجل، فإنما ترد بمعان ودلالات مستقلة مختلفة عن تلك التي استخدمها أرسطو أو سبينوزا مثلاً، ولعلنا سنتعرف في فصل لاحق على أهمية التذكير بهذه المعلومة الدقيقة.

لكل ذلك ومن أجل أن نفهم الوضع الفلسفي الملغز للهوية فهماً صحيحاً، لابد من الإحاطة بعلاقاتها ومكانها والوسط الذي تنشأ وتعمل فيه عملها، المرتبط بعلاقاتها الوجودية والمثير لاختلاف وجهات النظر الفكرية كلها.

ولعلنا نجد في هذا الشرح المفصل الواضح (لولتر ستيس) عوناً ومدخلاً لفهم هذا العلاقات التي تحدثنا عنها.

يقول ولتر ستيس معلقاً وشارحاً وضع الهوية في الجدل الهيجلي: لكل موجود جانبان، جانب مباشر حاضر ماثل أمامنا يسمّى الظاهر، وجانب آخر غير مباشر، ليس حاضراً ولاماثلاً أمامنا، إنه ذلك الذي ليس هنا، والذي يشار إليه على أنه المصدر السلبي لما هو موجود أمامنا، هذا الجانب الآخر يسمّى، الماهية. إذن، «فهناك ما هو ماهوي في الموجود، وما هو غير ماهوي، والأخير مجرد ظاهر أو مظهر باطل في لحظة إدراكه الأول، غير أن هذه التفرقة في طبيعة الموجود تصبح خطأ إذا أخذت بنظرة تحليلية عميقة، ذلك لأن الحقيقة لا تكمن في أن غير الماهوي يعتمد على الماهية في وجوده، إنما الماهية نفسها تعتمد بدورها على غير الماهوي، ومن ثمّ فإن غير الماهوي هو بالضبط ماهوي كالماهية، سواء بسواء، لماذا؟ لأن الماهية وهي مصدر ومنبع غير الماهوي، هي ماهية لشيء ما، أي ماهية هذا الظاهر، وعندما لا يكون هناك لهذا الشيء جانب غير ماهوي، فلايمكن للماهية أن تكون مصدره، ومن ثم فلا يمكن لها أن تكون ماهية. فإذا أُريد للماهية أن تكون ماهية حقاً، فلا بد أن يكون هناك شيء ما تكون هي ماهيته، وإذا حطمتَ هذا الشيء فقد حطمت الماهية معه

كذلك، من هنا كانت الماهية تعتمد على غير الماهوي تماماً مثلما أن غير الماهوي يعتمد على الماهية لذا فإن هذا الاعتماد متبادل بين الحدود وليس اعتماد من جانب واحد وهذه العلاقة من الاعتماد المتبادل، تسمّى الانعكاس»[9].

نفهم من هذه الفقرة أن للماهية جانبان، جانب أساسي وجانب غير أساسي، داخلي ومظهر، ولما كان هذا المظهر هو نفسه أساسي، فإن علاقة الماهية بالمظهر هي علاقة الماهية بنفسها، وهذه العلاقة الأخيرة، أي علاقة اعتبار المظهر ماهية واعتبار علاقة وحدة الماهية، تسمّى (الهوية). بطريقة أخرى نقول:

إن للماهية ماهو ماهوي = أ

ولها ما هو ظاهر = ب

غير أن علاقة (أ) مع (ب) هي علاقة (أ) مع (أ) لأن (ب) هي (أ) أيضاً. هذه العلاقة بالذات، أي علاقة (أ) مع (أ) في الماهية تسمّى الهوية، التي يكون مبدؤها إن (أ) = (أ)، أو أن (أ) هي (أ) وهو مبدأ مقبول كقاعدة مطلقة من قواعد الفكر.

لكن ماذا تقول المعادلة ـ والسؤال هنا لهيدجر ـ (أ) = (أ) التي تعودنا أن نمثل بها عادة مبدأ الهوية؟ إنها تقرر المساواة بين (أ) و(أ)، والحال أن كل مساواة تفترض وجود طرفين على الأقل، أي (أ) معين يساوي (أ) آخر. هل أن هذا الأمر حقاً هو ما يريد قوله هذا المبدأ؟ يجيب هيدجر: بصراحة كلّا، لأنه إذا أراد أحدٌ أن يردد الشيء نفسه مثلاً، النبتة هي النبتة، فإن كلامه يكون حشواً، إذ أن كلمة واحدة تكفي دائماً لكي يمكن لشيء ما أن يكون (هو نفسه). فلا حاجة أبداً لكلمتين كما في المساواة.

غير أن المعادلة (أ) = (أ) إذ تدل على مساواة فهي لا تقدم هنا (أ) على أنه هو نفسه، فالمعادلة الشائعة لمبدأ الهوية تحجب بالضبط ما يودّ المبدأ أن يقوله، أي أن (أ) هو (أ) وبتعبير آخر أن (أ) هو بذاته، هو نفسه، بعبارة أكثر دقة أن كل واحد بذاته هو نفسه بالنسبة لذاته وهذه الإضافة (نفسه) تعني أن كل شيء هو

بذاته مُعادٌ إلى نفسه وأنه بذاته يعني بالنسبة لذاته ومع ذاته.

ينجم عن هذا ـ ولايزال الكلام لهيدجر ـ بروز الهوية بطابع الوحدة من بدء تاريخ الفكر الغربي حتى آخره، إلّا أن هذه الوحدة، ليست إطلاقاً فراغاً ما قد جُرّد في ذاته من كل علاقة، بل إنه يصمد ويتشبث بتماثل شاحب، ولكن الفكر الغربي قد لزمه أكثر من ألفي عام لكي تظهر بوضوح علاقة المماثل مع نفسه ولكي تتميز هذه العلاقة المهيمنة في صميم الهوية والتي أبرزت علامات مبكرة على حضورها كتوسط، ولكي نوفق في تخصيص دور لهذا التوسط الظاهر في صميم الهوية، إذ أن فلسفة المثالية النظرية التي مهّد لها (لايبنتز) و(كانت) وأعدها وعمل على نشرها (فيخته) و(شللنج) و(هيجل)، هي وحدها التي أعطت دوراً لكينونة الهوية هذه، الكينونة التأليفية التركيبية في ذاتها.

غير أن هذهِ المعادلة المعدّلة (أ) هي (أ) لا تمنحنا سوى هوية مجردة لا تستطيع أن تخبرنا عن شيء يتعلق بها كهوية، إنها لا تقول ما تعنيه كلمة هوية وماهي مداخلها ومخارجها فأين يمكن أن نستعلم هذه المتعلقات بالهوية؟ يقول هيدجر، عند مبدأ الهوية نفسه إذا أصغينا إليه، إلى لازمته الأساسية بانتباه وإذا أعرناه تفكيرنا بدلاً من تلاوة المعادلة (أ) هو (أ) بلا تروٍ. علينا أن نقول بحصر المعنى (أ هو أ)، ماذا نفهم إذاً؟ ففي هذا (الهو) (est) يكشف لنا المبدأ كيفية كينونة كل ما هو موجود، يعني هو بذاته، هو نفسه مع نفسه، إن مبدأ الهوية يكلمنا عن كينونة الكائن، وإذا ما كان له من قيمة كقاعدة للتفكير، فذلك فقط بمقدار ما هو قاعدة الكينونة قاعدة تبتّ بالأمر: لكل كائن، ككائن، الحق بالهوية، بالوحدة مع ذاته[10]. هكذا فهم هيدجر الهوية بعد أن مهدت لفهمه هذا المثالية النظرية لليبنتز وكانت وبعد أن أعدها وعمل على نشرها كل من شللنج وفيخته وهيجل، وهو فهم خاص مقام ومستحدث عن مفهوم التوسط الذي أدخله ـ بثقل ونوع خاص ـ هيجل على مفهوم الهوية المجرد الفارغ الذي تلبس قانونها ومبدأها طيلة ألفي عام سابقة، وهو أيضاً مفهوم معدل لصالح الموضوع الذي أراد هيدجر بحثه، المهم في هذا إن هذا المعنى الهيدجري المبتكر

لمفهوم الهوية لا يتنكر ولايتعارض أو يناقض مفهوم الهوية الهيجلي، الأمر الذي يستدعي التعرف على مفهوم التوسط الذي أدخله هيجل على مبدأ الهوية المجرد الفارغ، لأن هذا التعرف يكفل المزيد من الوضوح لإشكالية بحثنا.

مفهوم الاختلاف في الجدل الهيجلي:

ما من موضوع في الجدل الهيجلي الذي يشمل الفكرة الشاملة بتحققاتها الكلية الفعلية لا يحمل بداخله تناقضاً جوانياً، أي لا نجد بداخله تحديدين متضادين «لأن موضوعاً دون تناقض ليس إلّا تجريداً خالصاً يقوم الفهم فيؤكد هذه التحديدات بتلك الدرجة من العنف ويخفي بعيداً عن الوعي التحديد المضاد الذي يحتوي التحديد الأول»[11].

فحين يقول مبدأ الهوية أن (أ) = (أ) وأن الهوية هي علاقة الماهية بنفسها، أي علاقة (أ) بـ (أ)، فإن هذه العلاقة تتضمن حدين تقوم بينهما العلاقة، إذ لا علاقة يمكن أن تنشأ إلّا بين شيئين، ونحن نرى، أن الذات ترتبط بذاتها، فلدينا أولاً، ذات أولى مرتبطة تختلف عن الذات الثانية المرتبِطة بها، ومالم يوجد في داخل العلاقة مثل هذه التفرقة، فلن تكون هناك علاقة. فإذا كانت صورة الهوية هي (أ) هي (أ) فلابد أن تختلف (أ) التي هي الموضوع عن (أ) التي هي المحمول، فالهوية تتضمن الاختلاف بالضرورة، بعبارة أخرى، إن الهوية الصورية الفارغة المجردة التي كانت تستبعد الاختلاف، تصبح هي الاختلاف نفسه بسبب من أن القضايا العقلية والعينية تستبعد مثل هذا التجريد الذي تضعه قوانين الفهم الأحادية.

هكذا وبمجرد أن نطرح قضية محددة ـ ضمن هذا الفهم الجديد للهوية ـ مثل الشجرة خضراء ـ نكون قد طرحنا أن (أ) هي (ب) أي أننا قد أدخلنا الفصل أو المحتوى داخل المفهوم المجرد لتصبح الهوية والاختلاف شيئاً واحداً.

حتى إذا أردنا الإشارة إلى هذه العلاقة وداخل نطاق الهوية بطريقة أخرى

نقول إن الهوية هي الموجب وأن الاختلاف هو السالب، ولما كانت الحال بهذه الصورة، تكون الهوية هي علاقة الذات بالذات، وهي بذلك تثبت نفسها فهي موجبة، أما الإختلاف فهو تمايز الذات عن نفسها والذي يتم في نطاق علاقة الذات بالذات وهي بذلك نفي الذات الذاتَ بواسطة الذات أي أنها سالبة، وعلى ذلك فإن الأساس الذي هو وحدة يتلاشى فيها الموجب والسالب هو في الوقت نفسه وحدة الهوية والاختلاف، وهذه هي العلاقة الجدلية كلها لمثلث مفهومي الهوية والاختلاف اللذين يلتقيان في وحدة أو مقولة (الأساس) في فلسفة هيجل الجدلية.

مفهوم الاختلاف في تفكيكية دريدا:

ليس من السهل أن نضع معنىً محدداً ودلالة واضحة لذلك المصطلح الغامض المبتكر متعدد الدلالة الذي أطلق دريدا على طبيعته تسمية الاختلاف، لأنه ببساطة ليس كلمة ولامفهوماً ـ فضلاً عن كونه لا يصير ولايسعى لأن يكون أحد هذين الحيزين القابلين للتعريف، غير أن هذه الحال لا تمنعنا من القول عنه ـ وتحت هذا الموقف من العجز المؤقت لمحاولة تعريفه عقلياً ـ بأنه حجرُ الزاوية في فلسفة جاك دريدا أو هو العمود الفقري لها، أي ما يساوي تماماً في قيمته ومكانته، مفهوم الجدل في مثالية هيجل المطلقة. وهنا أجد من المفيد والضروري القيام بتثبيت بعض (التعريفات) التي ساقها جاك دريدا وبعض النقاد الدارسين المعنيين بالتفكيك لحصر معنىً ووصفاً محدداً للاختلاف:

1 ـ ليس المختلف هو المتناقض = عكس الهوية ولا السكوني عكس الجدلي.

2 ـ إن المختلف لا يكون، غير موجود، ليس كائناً ـ حاضراً، ليس هو الهم on مهما يكن، إنه كل ما ليس هو. أي كل شيء، وبالتالي ليس له وجود ولا ماهية.

3 ـ ليس هو الحاضر مقابل الغائب.

4 ـ إنه يتحاشى المثول أمام أحد دون أن يكون مختفياً تماماً.

5 ـ المختلف هو المتغير والاختلاف هو التغيير، هو المقارنة المتحيزة (من الحيز) والقابل للتمييز، أو هو المختلف في الشدة والقوة والحيوية.

6 ـ إنه قد يقع على مسافة من سواه، وهو ذات النفس بالنسبة للآخر وبالعكس هو محل الأخروية، شرط أن يظل المختلف ليس عكس المتشابه بل ضد المتكرر والمكرور.

7 ـ الاختلاف مصدر والمختلف صفة، يظل فاعله مجهولاً.

8 ـ المختلف لا يحمل الجواب عن السؤال الذي يثيره لدى ملاحظة، ولماذا هو مختلف؟ فاعله مجهول، من صنع اختلافه، أهو صانع خارجي، بل هو المختلف صنع ذاته، كيف؟

9 ـ إن المختلف قد يوحي بأنه يحمل خواص المتغير من حيث أنه حال في سلسلة أحوال وأن أسبابه ليست فيه، غير أنه لا يقف عندها ويظل طابع مجهوله أقوى من معلومه وتذهب المقارنة معه، ليس لما يسبقه أو لما يلحق به، بقدر ما تذهب إلى أقرانه، إلى ما يجاوره أو يحيط به.

10 ـ الاختلاف يتضمن معنى الأرجاء ويفيد معنى الأثر.

11 ـ أن يختلف أن لا يكون متماثلاً.

12 ـ أن يبعثر ويشتت.

13 ـ أن يؤجل ويرجأ.

14 ـ إنه الأصل غير البسيط وغير المملوء، إنه أصل الأشياء المركب والمختلف.

15 ـ الاختلاف غير قادر على أن يكون شيئاً، قوة أو سلطة في العالم.

16 ـ إنه ليس وجوداً ولاجوهر ولاينتمي إلى أي صنف من أصناف الوجود الحاضر والغائب.

17 ـ الاختلاف ليس لفظة ولامفهوماً.

18 ـ إنه قوة كونية كلية الحضور، قوة التمييز الأولى الفاعلة التي تتغلل في كل وجود ومفهوم في هذا العالم ومن الواضح أن فعل هذه القوة سلبي لأنه يتجلى في الأساس في عملية تمزيق الأشياء جميعاً وتقسيمها بصمت، فلاشيء يسبقه ولاشيء يهرب منه.

19 ـ الاختلاف هو المصدر المتعالي الذي لا يخضع لشروط سابقة ولايمكن الذهاب أبعد منه، ولذلك فهو أصل دون مركز يعود إليه.

20 ـ إنه إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقيق الهوية في انغلاقها الذاتي. ذلك هو مجمل الكلام الذي استطعنا جمعه في محاولتنا للبحث عن معنىً للاختلاف، وهو كما يبدو كلام كثير متنوع لا سبيل إلى اختزاله أو ردّةٍ إلى وحدة جامعة دالة عليه كلّه، لا لأنه يعبر عن وجهات نظر مختلفة عن الإختلاف حسب، بل، لأنه كلام يتحدث عن الإختلاف، يصف الاختلاف ويتطلع إليه من الخارج، أي، ليس الاختلاف هنا هو الذي يتحدث عن نفسه من خلال طبيعته وعمله، الحال الذي يقرّبه منّا ومن محاولة تعريفه، وبالشكل الذي يطمح ويسعى جاك دريدا إلى تحقيق نمطه، أي نمط المعرفة المنبثقة من (حال) الآخر ذاتها، لا من خلال خطابات مفترضة تحاول التقرب منها بأدوات ولغة غريبة عنها وليست من طبيعتها، المسألة التي حدثت في (خطاب الجنون) لفوكو والتي كانت السبب في نسبة الفشل إليه من قبل دريدا[12].

وهنا تجدر الإشارة إلى ضرورة مراجعة القسم الخاص بعلاقة (سوسير ودريدا) من كتابنا هذا لاعتقادنا بتعرضه لمفهوم الاختلاف، عرضه وبيان ظروف نشوئه وعمله، بطريقة أوضح وأقربُ إلى ذاته، وإلى فهمنا، تحديداً في تلك الفقرة التي يرد فيها، أن مسألة عدم إمتلاك الإشارة اللغوية لقيمة ذاتية داخلية تسبب حضورها وتعينها ـ رغم كونها حاضرة محددة مميزة عن غيرها بالنسبة لنا ـ تعني أن مسألة حضورها هذا وتعينها، مستمدة من علاقة تقع خارج ذاتها، علاقة أخرى تسبب حضورها وتميزها هي علاقة العلامة اللغوية بعلامة أخرى، أعني علاقة العلامات ببعضها إنطلاقاً من المبدأ الآخر لها أي مبدأ الاختلاف والتفاضل بين العلامات لأن (كل عنصر من العناصر يستمد قيمته من تقابله مع العناصر الأخرى وأن قيمة العنصر تتحدد طبقاً لمحيطه وأن القيمة تستمد وجودها من النظام).

إذن، فباستحضار ما تمت قراءته في فصلينا السابقين، بما في ذلك المعاني

التي تحدثت عن الأداء التخييلي لمقاربة معنى الاختلاف، مضافاً لهما هذا المسرد المتنوع لمعنى الاختلاف قد نصبح قريبين من بلوغ إجابات محددة لأسئلتنا المعلقة متّبعين لتحقيق ذلك سبيلين، هما أخذ هذا الكلام بكلياته، ثم إيجاد قواسم مشتركة يتقاطع معنى الكلام عندها، أما السبيل الثاني، فهو تأويل هذه التعريفات واستنطاقها بخطة إجرائية تنتزع منها ما تحاول إخفاءه، ما لا تقوله أو ما تقوله ضمناً وليس صراحة، وهذا السبيل الأخير يفترض حتماً وجود النتائج التي سنحصل عليها لاحقاً في هذا الكلام الكثير الذي يتشبث الآن بكتمها، أعني أن ما سنقوله مؤوّلاً هو نفس هذا الموجود هنا في معناه، رغم أن جاك دريدا قد حصّن (مفهومه) عن الاختلاف، تحصيناً كاملاً، محيطاً بأدق تفاصيله، إحاطة عارفة تضمن له الدفاع عنه وتدرأ بشكل مقنع كل محاولة للعثور على الخلل أو التناقض في بنيته ـ وما مسألة اعتبار الاختلاف، ليس لفظة ولامفهوماً، من جهة، وكون التفكيك لا يتمتع بأي معنى إلّا من خلال درجة في سياق معين، يحل فيه محل كلمات أخرى أو يسمح لكلمات أخرى بأن تحدده من جهة أخرى، إلّا إحدى الحيل التي يلجأ إليها دريدا في تحصين مفهومه عن الإختلاف ومنح نفسه القدرة للدفاع عنه.

لكن ورغم ذلك كله، يبقى سلاح التأويل هو الحجة البالغة التي نمتلكها لفحص نصوص دريدا والتعامل معها، الأمر الذي نتوسم من خلاله العثور على معنى خصب يكفل لأسئلتنا بلوغ غاياتها.

3 ـ 2 هيغل ـ دريدا
مرجعية المركز والبداية المطلقة

في وقت مبكر من السبعينات وفي ندوة فكرية ضمّت عدداً من المفكرين، بينهم جاك دريدا وهيبوليت، لا كان وبارت، ألقى جاك دريدا بحثاً عنوانه، (البنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية) وقد كان هذا البحث ـ كأغلب أعمال دريدا ـ مثيراً للحوار والتساؤل بشأن ما ورد فيه، ننقل هنا مقتطفات من حوار هيبوليت، أي من أسئلته التي طرحها لدريدا حول معنى المركز والبنية[13].

يقول هيبوليت (أود ببساطة أن أسأل دريدا..: عن تفسير لنقطة افتراقه التقنية عما قدمه.. أي أنني أسأل عن مفهوم مركز البنية.. أو أي مركز يعنيه. حينما أتناول مثلاً بنية بعض الأبنية الجبرية فأين يكون المركز؟ هل هو معرفة القواعد العامة التي تُتيح لنا أن نفهم تداخل العناصر... أم أن المركز هو عناصر محددة تتمتع بامتياز خاص داخل الكل العضوي؟ هل هو فكرة الثابت الزمكاني؟ إن العلوم الطبيعية تمضي إلى أبعد من ذلك وهي لا تبحث عن الثابت؟ هل المقصود بالمركز قضية بنيةٍ هي من طبيعة النشوء النوعي الذي تغرزه الصدفة من أحداث غير محتملة الوقوع؟ أم هو ضياع المركز وتلاشيه أي واقعة أن ليس هناك بنية أصيلة ذات امتياز على غيرها؟ هل هذا ما أردت قوله أم إنك أردت شيئاً آخر؟) يجيب دريدا:

(لقد سألت سؤالاً.. وقد كنت أتساءل أنا نفسي عما إذا كنت أعرف إلى أين أنا ذاهب وأستطيع أنا أن أجيبك بالقول أولاً إنني أحاول بدقة أن أضع نفسي عند نقطة بحيث لاأعرف بعدها إلى أين أنا ذاهب، إنني لا أستطيع أن أقبل صياغتك الدقيقة بالرغم من أنني لا أستطيع تقديم البديل عنها وبذلك يتضح أنني لا أعرف إلى أين أنا ذاهب.. وحول الجزء الأول من سؤالك بأن

الثابت عند أنشتاين ليس ثابتاً وليس مركزاً، فإنه مفهوم التحول وبالتالي مفهوم اللعبة، بعبارة أخرى، إنه ليس مفهوماً عن شيء ما.. أعني عن مركز يبدأ بنقطة يكون فيها الملاحظ مسيطراً على الحقل، بل إنه مفهوم اللعبة الذي كنت أحاول توسيعه).

هيبوليت ـ فهو ثابت اللعبة؟

دريدا ـ هو ثابت اللعبة.

هيبوليت ـ فهو قانون اللغة.

دريدا ـ هو قانون اللعبة الذي يحكم اللعبة... أي قانون اللعبة الذي لا يسيطر على اللعبة.. والآن حين تزحزح اللعبةُ نفسها قانونَ اللعبة فعلينا أن نجد شيئاً آخر غير قانون اللعبة.

بذا ينتهي حوار دريدا وهيبوليت، الحوار الذي توخينا باستحضاره هنا، تعريفاً شاملاً لمعنى المركز أو الأصل، لاحسب فهم جاك دريدا له فقط، بل من وجهة النظر المغايرة الأخرى التي حاولت في حوارها إدراك معنى المركز في مفهوم دريدا بعد أن تلمست إمكان الخطأ أو التناقض الذي ينطوي عليه مثل هذا المفهوم، ولما لم تكن في إجابات دريدا تلك ما يشبع صيغ السؤال العميق المتداخل لهيبوليت وما يمكن أن يعد إجابة حقيقية كافية لما تم التساؤل عنه، ارتأينا اللجوء إلى هذا التفصيل ـ الذي يستند إلى نصوص دريدا أيضاً ـ لاعتقادنا بأنها تستطيع أن توضح معنى المركز أو الأصل بما يضمن فهم القارئ الكريم لهذا المفهوم ومايشكل إجابة كافية لتساؤلات هيبوليت.

1 ـ المركز أو الأصل، هو افتراض نظام سابق ـ اختلاف سابق ـ لكل واقعة فكرية، معرفية، نص، خطاب... يمكن أن تكون السبب في إنتاج البناء الأولي أي لكل ما يمكن أن يكون أصلاً أو مركزاً يُنسب مجمل البناء إليه.

2 ـ إن الاختلاف هو البديل وهو المركز والأصل الحقيقي لكل ما يمكن أن يدّعي مثل هذه الصفة أو الأولية.

3 ـ لا يكون الأول أولاً إلّا بالاستناد إستناداً مؤسساً ـ أي يقيم في جوهر

(الأول) نفسه بما هو أول، نقول بالاستناد إلى الثاني الذي يدعم الأول في أوليته، هذا يعني أن ليس ثمة أصل محض وأن الأصل يبدأ بالتلوث والابتعاد عن مقام الأصلية بمجرد أن يتشكل كأصل فيجد نفسه مجبراً على أن يمهد لمسار تأتي فيه الآثار المتابعة لتعدله في أصليته، الأصل طريق إلى الأثر، مثلما يكون اليوم الأول في حياتنا يوماً أولاً في إتجاه الموت في آن واحد.

إذن (ففي البدء كان الاختلاف) وهذا هو ما يفسر مقولة دريدا في التأخر والأرجاء الأصلي - الأصل يحيل إلى لاحقه دائماً والهوية إلى آخرها الذي يؤسسها نفسها كهوية، بذا يكون الاختلاف في حقيقته إحالة إلى الآخر وأرجاء لتحقيق الهوية في إنغلاقها الذاتي.

4 - إن فكرة الحضور مشتقة وليست أصلاً، إنها نتيجة من نتائج الاختلاف ومظهر له.

5 - إن ما يمتلك معنىً محدداً، العلامات، الحضور، مسبوق في حقيقته بما ليس له أصل محدد أو بما لا يمكن النظر إليه على أنه أصل، أي بالاختلاف، بمعنى أن إختلاف علامة مع أخرى هو الأصل والمركز الذي يمنع العلامة من أن تكون وفي أية لحظة حاضرة بنفسها ولنفسها عند حدود علم اللغة وحقيقتها.

إن الغاية التي نتوخى التوصل لها بعد عرض هذا السرد التعريفي لمفهوم المركز والأصل والتي هي في الوقت ذاته أداة الربط التي تسوغ لنا أن نضع فكر دريدا بالتقابل مع فلسفة هيجل، هي القول:

بأن إرادة القضاء على فكرة الأصل والبداية ومركزية العقل، بوصفها بداية - تلك المفاهيم التي جاءت بها فلسفة دريدا سبيلاً للوصول إلى فلسفة بلا مركز ولا بداية، أي الدعوة إلى فكر يكون الاختلاف فيه هو البديل الممكن الوحيدة لفكرة الأصل - كانت تستهدف عقلانية هيجل كأول وأكبر علامة مقصودة تسعى لها الصفة التدميرية المتمثلة بعبارة (القضاء على).

من هنا فإن القضاء على فكرة الأصل، على فكرة البداية والمركزية، يعني ويقتضي وضع حد لوعي الإنسان باعتبار أن هذا الوعي يجعل منه مركز

الكون، مثلما يعني في الوقت ذاته التأكيد على إستحالة البداية الواثقة المطمئنة إلى الأصل الذي نبدأ منه، لأن مثل هذا الأصل الصلب الذي نعتقد حقيقة أصليته لا وجود له، بسبب من سبق الاختلاف إليه، أي بسبب من كونه مظهراً ونتيجة من نتائج الاختلاف وليس أصلاً محضاً. إذن فما من أول حقيقي، ما من بداية يمكن أن تتأسس دون أن يكون الاختلاف وحده أصلها الحقيقي، الأصل الذي لا أصل له ولاشيء يسبقه.

من جانب آخر، ولما كان مذهب هيجل الجدلي بكامل كيانه العقلي المتماسك، مقاماً على فكرةٍ مركزية تتخذ من الوجود المجرد بداية، أصلاً ومركزاً تنطلق منه لتمضي في مسيرة ثلاثية كبرى يتّحد العقل خلالها بالطبيعة، مطابقاً ومخضعاً كلّ شيء لمقولاته ووعيه، أقول، لما كان المذهب الجدلي لا يعني عند هذهِ الحدود، سوى مركزية العقل، وثوق الأصل، صحة البداية، نقائها وصلاحيتها المطلقة المسوّاة بعناية فائقة من أجل أن تغدو بداية ضرورية لاغنى للعقل ولابديل له سواها، أقول، لما كان هذا المذهب حاملاً لهذه الصفات عند مستوى البداية، الأصل، والأول، بل وممثلاً لحالة كمال هذه المفاهيم فيه، كان من المقدّر عليه أن يكون عرضةً لتفكيكية دريدا، هدفاً وغاية ينبغي التوجّه للإطاحة بها.

لكن، هل كان هيجل قد اتخذ من الوجود، العقل، بداية ومركزاً حقاً؟ هل بدأ المذهب الجدلي لهيجل عند نقطة محددة يمكن عدّها بداية، بحيث يسمح واقع التعامل الهيجلي مع البداية، لجاك دريدا أخذها بجريرة البدايات التي ينبغي أن يكون الاختلاف بديلاً لها وسابقاً عليها؟ أم أن ثمة نوعاً ما، خاصاً جداً من البدايات قد جرى استحداثه في مذهب هيجل، بداية عبقرية محكمة، لم تضع في ظنها إمكان النجاة من كل أخطاء البدايات الفلسفية السابقة عليها حسب، بل وإمكان الصمود والنجاح في التخلص من كل محاولة نقدية فكرية قادمة تسعى إلى النيل منها، كمحاولات كيركغارد وهيدجر، السابقة على محاولة جاك دريدا هنا؟

بهذا السؤال وبكل ما يمكن أن يندرج تحت طائلته من أسئلة تحمل الجنس نفسه والتي سيكون في مقدمتها التساؤل عن نوع هذه البداية الخاصة التي تأسس مذهب هيجل إنطلاقاً منها بما يضمن تخطيها ونجاتها من أسلوب إدانة دريدا للبدايات، كما نوحي بذلك، نقدم هذا التفصيل المعرفي عن نوع البداية والأصل في مذهب هيجل الجدلي، محاولين بعده التدليل على حقيقة استهداف جاك دريدا لها.

كانت مشكلة البداية لدى هيجل، إحدى أهم المشكلات المعرفية التي صادفت مذهبه الجدلي المثالي المطلق. فلم يكن يريد لهذه البداية أن تتجاوز الأخطاء الفكرية الجسيمة التي مُنيت بها بدايات الفلاسفة السابقين عليه في إتخاذهم من هذه الفكرة أو تلك مركزاً وبداية لمذاهبهم والتي تبنى هو نفسه الكشف عن أسباب أخطائها وتناقضاتها، كبداية سبينوزا وديكارت، أقول لم يكن يريد لها أن تتجاوز هذه الأخطاءحسب، بل أراد لها أيضاً أن تضع نوعاً من التأسيس العلمي لإمكانية بداية حقيقية تستطيع التصدي لكل الأسئلة الممكن إثارتها تجاها ـ الأسئلة التي تنطلق من شيوع الفكرة القائلة باستحالة البداية المطلقة[14].

من هنا، عمل هيجل على تحقيق مطلبين في بدايته، أولهما هو، أن تكون هذه البداية معقولة أصلاً، أي كونها بداية مستمدة من قوانين العقل وإنها تحمل الضرورة المنطقية والتبرير المقنع لوجودها وبطريقة متماسكة تتحاشى، تحاذر ومن ثم تنجح في تخطي ميدان التناقضات التي وضعها العقل الخالص لأنماط مثل هذا التفكير الميتافيزيقي المتعالي. أما المطلب الآخر فهو، أن تكون هذه البداية مستنبطة فعلاً، أي إنها إذ تخرج من شيء فإن من الضرورة لها، الإعلان والتأكيد على أنها قد كانت من قبل موجودة في هذا الشيء بصورة ما من صور الوجود، حتى إذا كنا نعرف أن هيجل قد منح بدايته بالوجود صفة المعقولية باعتباره أكبر تجريد ممكن وأن صفة الكينونة هي أعلى مراتب الوجود لأنها الصفة التي تشترك فيها الأشياء جميعاً، بقي أن نعرف ـ بمعونة ولترستيس

ـ الطريقة التي سلكها هيجل في استنباط مقولته الأولى، ثم التعرف على ذلك الشيء الذي استنبطت هذه المقولة الأولى منه، وعبر الخطوات التالية:

1 ـ يبدأ المنطق الجدلي لهيجل بمقولة الوجود التي هي أعلى تجريد ممكن... وهي مقولة خاصة خالصة، ليس فيها أي لون من ألوان الوجود الجزئي كوجود القلم أو الكتاب.

2 ـ إن هذا النوع من الوجود الخالص المحض الذي لا يحتوي على أي مضمون ومن أي نوع، هو إنعدام كل شيء، إنعدام جميع الخصائص والكيفيات والصفات... إذن فهو فراغ مطلق أو خلاء كامل، وهو بهذه الصفة كالعدم على حد سواء.

3 ـ بذا يكون الوجود والعدم شيء واحد... بعبارة أخرى أن تصور الوجود الخالص يتضمن فكرة العدم.

4 ـ إن إظهار إحدى المقولات وهي تتضمن مقولة أخرى يعني استنباطاً لهذه المقولة الأخيرة من المقولة الأولى، أي أننا قد استنبطنا بفعلنا هذا مقولة العدم من مقولة الوجود.

5 ـ لما كان الوجود الخالص على هذا النحو ممثلاً للّاوجود أو العدم، أمكن القول إن الوجود والعدم متحدين ويمكن أن ينتقل أحدهما إلى الآخر، فالوجود يمكن أن ينتقل إلى العدم وبالعكس.

6 ـ إن هذا الانتقال المنطقي والعبور بين الحدّين سيمكننا من استحداث فكرة ثالثة هي فكرة الصيرورة التي هي المقولة الثالثة بالفعل لأول مثلث جدلي في مذهب هيجل.

7 ـ لما كان الاستنباط الهيجلي يعمل بمبدأ يقول بأنه لا يمكن استنباط مقولة ما من مقولة أخرى إلّا إذا كانت الأولى تتضمن الثانية، أمكن القول إن مقولة الصيرورة قد استُنبطت من مقولة الوجود وأنّ هذه المقولة الأخيرة ـ الوجود ـ تتضمن المقولة الثانية التي هي الصيرورة.

بعبارة أخرى إن الوجود هو الصيرورة ضمناً أو بالقوة، أو أنه يحتوي

الصيرورة في جوفه ضمناً، ولهذا السبب وحده يمكن أن تستنبط الصيرورة منه، غير أن الصيرورة، من ناحية أخرى ـ وكمقولة جديدة ـ تحوي الوجود والعدم صراحة أو علانية لأنها خرجت منهما معاً بعد أن كانت متضمنة في جوف الوجود.

8 ـ لما كان الوجود هو الصيرورة ضمناً، فإن الصيرورة هي أيضاً المركّب التالي ضمناً، وهكذا تتضمن كل مقولة لاحقتها حتى آخر مثلث جدلي في المذهب أي هكذا يخرج كلُّ مركّب من هذه المركبات مما قبله خروجاً ضرورياً مستنبطاً، يسمح بالقول، أن الوجود، ليس هو مقولة الصيرورة بالقوة حسب، بل هو بالقوة جميع مقولاته التالية.

9 ـ لما كنا قد رأينا أن مقولة الصيرورة موجودة في مقولة الوجود بالقوة، ثم برهن الاستنباط على أن الوجود يتضمن الصيرورة، وعلى ذلك، فليس باستطاعتنا أن نحصل على الوجود بدون الصيرورة، لأن الصيرورة هي الشرط الذي يعتمد عليه الوجود، فالوجود في الحقيقة يفترض الصيرورة مقدماً، لأن الصيرورة أساسه، ولأنه لو لم تكن هناك صيرورة، لما كان هناك وجود وعلى الرغم من أن الصيرورة هي نهاية أو هي حدّ متأخر في عملية الاستنباط، فإنها في الحقيقة، البداية والأساس الأول من الناحية المنطقية، إذن فالوجود يفترض الصيرورة مقدماً وهي تفترض المركب التالي لها، وهكذا حتى نصل إلى الافتراض السابق الأخير لجميع المقولات، وهو الفكرة الشاملة.

ـ وهنا تمسّ الحاجة إلى الإشارة، إلى أن مصدر فكرة دريدا عن عدم وجود أصل محض، وعن الأول الذي يحيل إلى لاحقه/ الثاني، هذا الثاني الذي يدعم الأول في أوليته، هو هذه الفكرة من جدل هيجل كما هو واضح.

10 ـ غير أن الصيرورة هي أساس الوجود وهي سابقة منطقياً عليه، والمركب التالي سابق منطقياً على الصيرورة وهو أساس الصيرورة، وعلى ذلك، فإن المقولة الأخيرة، أو الفكرة المطلقة، هي الأولى بطريقة مطلقة، أو هي الأساس المطلق والافتراض السابق المطلق للوجود ولجميع المقولات الأخرى.

11 ـ هنا سنصل إلى النقطة العليا في ذروة النجاح الهيجلي في حلّ أزمة البداية، أي إلى التصوّر الذي يذهب بأن الأخير هو أيضاً الأول، وأن النهاية هي البداية الصحيحة.

عند هذا الحد، أجد من الضرورة إيجاز ما سبق سبيلاً لوضع البحث في علاقة المواجهة مع رؤيا دريدا ووجهة نظره في أزمة البدايات هذه.

12 ـ قلنا إن اللحظة الأولى للوجود الهيجلي، لحظة تركيبية تحتوي في جوفها لحظات عديدة، هي إمكانية لحظة الوجود المباشر هذه على أن تكون وتتحول إلى لحظات أُخر، يقول ماركوز (ولنلاحظ مرة أخرى، من أجل وضوح المصطلحات، أن الوجود عند هيجل، ليس أبداً هو ما نسميه بالمعنى الأُونطولوجي المؤكد بحروف كبيرة، أي الموجود بوصفه كذلك (onei on) كما لا يعني عند هيجل الشيء نفسه الذي يعنيه الوجود الحقيقي أو الماهوي، إنه يعني على العكس من ذلك نمطاً سبق تعيينه من الوجود، إنه ذلك الوجود الماثل هناك، (المتعين) في أشكال متنوعة، (الوجود المباشر)، إذن فهو الوجود ذو الطابع التركيبي في ذاته للمقولة الخالصة، والذي يعرّفه هيجل بأنه مساواة الذات في الآخرية»[15]. يضيف ماركوز «وابتداءً من هذا التعريف نستطيع أن نقول، ماهي النقطة القصوى في الفلسفة الهيجلية والتي لا نستطيع أن نرقى إلى ما بعدها، فالوجود نفسه في طابعه الأساسي، أنه منقسم (مهشّم) في ذاته.. إنه لا يكون إلّا في كونه آخر كمساواة للذات في التحول والتغير... إنه يحمل دائماً سلبه معه... إنه ليس إلّا سلباً وذلك وفقاً لماهيته في أعمق مراتبها.. ولكن هذا التمزق الجوهري للوجود.. هذا الانقسام الجوهري هما أساس الوجود بوصفه قابلية للحركة، بوصفه عملية نشوء»[16].

بعبارة أخرى، إن هيجل قد نظر إلى الوجود بوصفه المطلق الذي يحتوي كل لحظاته وأشكاله القادمة في تحققاته والقادر هو بثقة على أن يكونها، الأمر الذي يعني إننا نستطيع أن نستنبط الوجود من أيٍّ من المقولات التي يمكن أن تخرج من لحظة الوجود الأولى، مثال ذلك (أن نستنبط الوجود من مقولة

الجوهر، لأن الجوهر نوع من أنواع الوجود، ولهذا تستطيع أن تحصل على فكرة الوجود بتحليلنا لفكرة الجوهر)[17] أو أية فكرة متأخرة منطقياً على فكرة الوجود الخالص الأولي.

14 ـ إن هذا الوضع المنطقي يعني أن الوجود لدى هيجل هو الفكرة الشاملة بالقوة، أي الوجود الذي تكمن تحققاته فيه، وما عملية الاستنباط هنا إلّا لاستخراج ما هو موجود بالقوة إلى لحظة وجوده بالفعل أو هو الانتقال المنطقي من هذا النوع من وجوده الضمني إلى وجوده العلني.

15 ـ لقد برهن هيجل بالفعل على أن بدايته معقولة ومستنبطة وأن البداية لديه هي النهاية وبالعكس وفي آن واحد، معتمداً في تحقيق هذا الأمر على عملية الاستنباط الخاص لديه والذي يعتمد ـ فضلاً عن ما تقدم من مبادئ ـ على، أن النهاية (أو النتيجة أو الفكرة المطلقة تفترض سلفاً المقدمة أو البداية أو الوجود أولاً، ثم أن البداية أو الوجود تفترض سلفاً النتيجة أو النهاية)[18].

16 ـ في هذه النقطة أصبحنا قريبين جداً من لحظة المواجهة، أي لحظة تجاوز وإنقاذ البداية الهيجلية من أسلوب إدانة دريدا للبدايات التي تعرّض لها بشكل مطلق، لذا فإن ما سيأتي من الحديث سيكون بمثابة إعلان للنوايا التي وعدنا بنقلها إلى مستوى التفصيل وعبر التسلسل الآتي:

1 ـ لما كان العقل هو الأول الذي يصدر عنه العالم لدى هيجل، فضلاً عن كونه نسقاً للمقولات ودائرة تشتمل على ذاتها وتنغلق على نفسها، معينةً نفسها بنفسها ومعلولة لذاتها، أصبح من الممكن القول إن هذا العقل هو المركز، الأصل، الوعي والحضور، وهو الأول الذي انطلق المذهب الهيجلي الجدلي منه عند لحظة الوجود.

2 ـ إن هذا الوضع المنطقي للعقل في فلسفة هيجل، يسمح بالقول، إن جاك دريدا قد استهدف هيغل ـ كأحد أكبر العلامات المستهدفة ـ في إدانته لمركزية العقل التي تتمحور حولها الميتافيزيقا الغربية، وهذه هي لحظة تحقق إحدى النوايا التي تحدثنا عنها.

3 ـ إن جاك دريدا إذ يدين الأول في أوليته معتمداً في هذه الإدانة على فكرته القائلة بأن ليس هناك من أصل محض بسبب من سبق الإختلاف على هذه الأصل، من جهة، وبسبب من استناد ذلك الأول على الثاني الذي يخرج عنه استناداً مؤسساً يقيم في جوهر الأول بما هو أول، أقول إن جاك دريدا إذ يتبع هذه الفكرة في أسلوب إدانة هيجل، فإن هذه الفكرة على وجه الحقيقة، حركة جدلية هيجلية مقطوعة من السياق العام لفكرتي (الوجود المركب) و(الاستنباط المزدوج) لدى هيجل. ذلك لأن الثاني الذي يتحدث عنه دريدا ـ وليكن مثاله هنا العدم الذي يخرج من الوجود ـ ليس سوى الوجود نفسه في حركة ثانية له. ولعلنا نجد برهان ذلك في أننا نستطيع أن نستخرج الوجود (الأول) من هذا الثاني نفسه، فضلاً عن كوننا نستطيع أن ننظر له بذات النظرة المركبة لهيجل حين رأى أن الثاني أو اية نسخة لاحقة، موجود بالقوة في رحم الأصل أو الأول، وهذه الفكرة هي التي منحت وسوّغت لدريدا أن يقول بأن الثاني يقيم في جوهر الأول إقامة جوهرية بما هو أول، وإن الأول يستند إليه في أوليته، غير أن الفرق بين الفكرتين، هو أن فكرة هيجل المقامة على النظرة الكاملة، لا تفرق بين الأول أو الثاني أو الثالث، وأن هذه ـ الأشكال كلها، هي لحظات قادمة لتحققات الأول أو الأصل، كانت موجودة فيه بالقوة أو ضمناً، ثم انتقلت إلى وجودها العلني بالفعل. وأحسب أن هذه الفقرة هي النية الثانية التي أردنا الإعلان عنها.

4 ـ حين أراد هيجل لبدايته بالوجود أن تحمل تبريرها المزدوج، أي كونها بداية معقولة ومستنبطة، فإنما أراد بهذين التبريرين إنقاذها من الأخطاء التي حملتها بدايات الفلاسفة السابقين عليه، غير أن أمراً آخر يمكن أن نسميه تقنياً أو أسلوبياً، مستمداً من الطبيعة الضرورية للتبريرين آنفي الذكر ويحمل ذات الضرورة المؤكدة على أن البداية ينبغي أن تكون بالوجود نفسه، أقول إن أمراً ثالثاً، ضرورة ثالثة لم يكشف النقاب عنها بما يوضح ضرورتها، هي، أن البداية بالوجود رغم ضرورتيها المنطقيتين تحمل ضرورة ثالثة هي كشفها

بمهارة فائقة عن سير الاستنباط بخطوت صحيحة من بداية المخطط المتمثلة بالوجود حتى النهاية المطلقة التي تنتهي بالفكرة الشاملة التي هي الوجود نفسه، الأمر الذي لا تستطيع أن توفره لحظة أو مقولة أخرى رغم إمكان استخراج الوجود منها.

من هنا كان الوجود في مذهب هيجل، بداية ونهاية ووسطاً وكل الحدود ضمن دائرة المذهب الكاملة المنغلقة على نفسها، هذه الدائرة التي لا نستطيع على وجه الدقة تعيين بداية لها، لأن المذهب الجدلي كما هو معروف مذهب دائري، تمثل كل نقطة فيه بداية ونهاية في آن واحد.

إذن فما من بداية محددة ـ على وجه الدقة ـ في مذهب هيجل، الأمر الذي يعني خطأ جاك دريدا في النظر إلى نقطة محددة واعتبارها من ثم مركزاً أو أصلاً سبيلاً للنيل منها، بعد معرفة تفاصيل البداية الخاصة هذه، لأن كل نقطة في المذهب هي مركز وأصل، وهي بداية ونهاية في آن بسبب من كون المذهب دائرياً ومطلقاً.

أما قول دريدا بأن الاختلاف سابق على كل بداية وأنه هو الأصل الحقيقي لكل أصل، فإننا نستطيع تفنيد هذه الفكرة، إنطلاقاً من المبدأ الهيجلي القائل بالطبيعة التركيبية للوجود وإتصافه منذ لحظة إنبثاقه الأولى، بحمل الهوية والاختلاف معاً، ثم إنعكاس كلٍّ منهما في ذات الآخر إنعكاساً ذاتياً، أو على حد تعبير هيجل البارع في فكرته العميقة الخصبة (مساواة الذات في الآخرية).

فإن كان جاك دريدا قد نظر إلى الوجود الهيجلي باعتباره اختلافاً وسلباً معتمداً في تكوين هذه النظرة على المبادئ الهيجلية التي تقول (إن الوجود لا يكون إلّا في كونه آخر كمساواة للذات في التحول والتغيير. وأنه يحمل دائماً سلبه معه، أي أنه ليس إلّا سلباً وفقاً لماهيته في أعمق مراتبها)[19]، فإن هناك ما يمكن أن يفند هذا الفهم المقطوع ومايؤكد في الوقت نفسه تمتع الوجود بهوية مستقلة تخص ماهيته كوجود، يقول هيجل (فعلى الرغم من أن الشيء في ذاته لا يكون كذلك إلّا في علاقته بأشياء أخرى فإن هناك ما يظل محتفظاً به داخل

تلك الآخرية، هو سماته المستمرة داخل التغيير، هو علاقته الثابتة بذاته، ويصل إلى ذلك عن طريق دمج كل ما هو آخر في ذاته الحقة، فالآخرية هي السلب الأول (النفي) ولأن الموجود يتحول إليها، وعودة الموجود إلى ذاته، هي نفي النفي)[20]. بقي أن نقول قبل أن نغادر هذه الفقرة من الفصل إلى سواها. ـ وهو قول نتوخى من خلاله دعوة القارئ إلى تأمل مفردات التشابه الفكري عند حدود المفاهيم الأساسية، الاختلاف، الهوية، الآخر، الأول، الثاني، بين هيجل ودريدا، ـ أقول بقي أن نؤكد بأن هذا المصطلح الهيجلي الخصب (مساواة الذات في الآخرية) هو أصل ومصدر أفكار دريدا الأساسية في أن (الأصل يحيل إلى لاحقه دائماً والهوية إلى آخرها الذي يؤسسها نفسها كهوية، وفي كونه الاختلاف في حقيقته (إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقيق الهوية في انغلاقها الذاتي). ذلك لأن هذا المصطلح المليء يقول (إن العقل لا يكون كل الواقع في ذاته إلّا لأنه يصير هذا الواقع أو بالأحرى يبرهن على أنه كذلك)[21]. أي أنه ما يحيل إلى الآخر، بلغة دريدا.

3 ـ 3 هيغل ـ دريدا
الاختلاف ـ الأثر ـ التجاوز

يردُ في أحد التعريفات المركزية لطبيعة الاختلاف وعمله، «إنه يتضمن معنى الأرجاء ويفيد معنى الأثر» ذلك بالإضافة إلى وجوب كونه مختلفاً، غير متماثل، مبعثراً ومشتتاً أيضاً. وإذ تبدو هاتان الصفتان ـ الأرجاء والأثر ـ في وهلتهما الأولى صفتين جديدتين، مبتكرتين، لم يسبق للفكر الغربي طرحهما والخوض في مفهوميهما من قبل، كما يُصور جاك دريدا ذلك، ويعملُ على أن يجعلنا نحمل التصور ذاته عن جدة وابتكار هاتين الصفتين (لاختلافه) من جهة، وضرورة استبعادنا لامكانية طرحهما من قبل، من جهة أخرى، عبر استخدامه لوسائل إقناعية عديدة منها، الأهمية البالغة الخاصة لهاتين الصفتين في عمل التفكيك، ثم التركيز منقطع النظير على مفهومهما، والمتمثل بإيلائهما الدور المركزي في إنجاز وتحقيق مبادئ التفكيك، خصوصاً في شطرهِ المتعلق باستخدام الحيلة والدهاء، الأمر الذي يستبعد لدينا إمكانية التفكير أو الشك بانتساب هاتين الصفتين ـ الأرجاء والأثر ـ لمفكر سوى دريدا..، أقول إذ تبدو هاتان الصفتان مبتكرتين استناداً إلى ما سبق، فإنهما ليستا كذلك على وجه الدقة والحقيقة، لا في وضعهما الفلسفي كمفاهيم نظرية، ولا في عملهما أيضاً. وقبل أن نتعرف على أصولهما الفلسفية، الأصول التي أوّلها جاك دريدا عن هيغل[1] وأخرجها بطريقة تسمح برؤيتها تفكيكية المنشأ، أجد من المفيد أولاً، التعرف على معنى هذين المفهومين من حيث عملهما وأهميتهما أيضاً. لمّا كانت لعبة الجدل الهيجلي كلّها، مُقامةٌ، مبنيةٌ على تلك الحركة الثلاثية التي تخرج الهوية المجردة خلالها من نفسها لاستيعاب اختلافها ثم الاتحاد معه في وحدة مركّبة تتضمنهما معاً وتلغي تناقضهما الذي كانا عليه، ولما كانت هذه اللعبة تخترق المذهب الجدلي كلّه، وجد جاك دريدا أن من المناسب جداً توجيه

ضربته القاصمة إلى مركز هذه اللعبة عبر دحض حقيقة وشرعية القوانين التي تحركها، فكان أنْ قال أولاً:

«إن الحضور لا يعادل الواحد، ليس هو الكل، ليس هوية مجسّدة متصورة، وإذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أن العقل لا يستطيع في نهاية المطاف، كما تفعل الميتافيزيقا التقليدية وخاصة عند أستاذها الأكبر هيغل - برأي دريدا - أن تحدد هوية لا تمتلك حضوراً نهائياً»[2] ثم قال أيضاً «الأصل يحيل إلى لاحقه دائماً، والهوية إلى آخرها الذي يؤسسها هي نفسها كهوية، بذا يكون الاختلاف في حقيقته، إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقيق الهوية في إنغلاقها الذاتي»[3].

ماذا يعني مثل هذا الكلام هنا؟ إنه يعني:

1 - إن الحضور بما يمكن أن يعنيه من هذه التحديدات - وجود، جوهر، ماهية، إثر، شيء أمام النظر - لا يمتلك شرعية البدء والأصل، ولايحق له استيعاب الآخر أو تغييبه، لأن فكرة الحضور ذاتها، مشتقة وليست أصلاً، إنها نتيجة من نتائج الاختلاف ومظهر له، وهكذا، ينبغي أن تُقدم فكرة الحضور، لا على أنها شكل من أشكال الوجود المطلق، ولكنها بصفتها تخصيصاً وتعييناً. ومن أجل أن يعمل الحضور، لابد من أن يمتلك خصائص النقيض الذي هو الغياب، وبدلاً من أن يُعرف الغياب بلغة الحضور وبصفته نقيضاً له، نستطيع أن نتعامل مع الحضور على أنه مظهر من مظاهر الغياب والاختلاف... ثم لأن الحضور والحاضر مؤلف من غيابين، أحدهما الماضي الذي مضى وانقضى وبدونه لم يكن شيء له حضور، والغائب الآخر هو المستقبل الذي هو بدوره يؤلف الجزء الآخر من الحاضر الذي لم يحضر بعد وبدونه ليس ثمة كلام عن حاضر»[4].

2 - بهذه الحركة يكون جاك دريدا قد خلع الصفة الشرعية عن بداية هيجل بالوجود أو الهوية، ليمنح الاختلاف - ضمن الحركة نفسها - حقّ البداية والسبق على الهوية أو الحضور أو المركز، لأن هذه التسميات الأخيرة كلها،

مظهر من مظاهر الاختلاف ونتاج خارج عنه.

3 ـ لمّا كان الوجود أو الهوية، بوصفها أصلاً لدى هيجل، يرينا جاك دريدا بمماحكة ديالكتيكية نوماً ما، «إن الأصلي لا يكون (أصلياً) إلّا باستناده إلى النسخة الثانية التالية التي يسود الزعم بأنها تأتي لتنسخه وتكرره، ضامنة بذلك حيازة تسمية (الأصلي) أو الأصل، لا يكون الأولُ أولاً إلّا بالاستناد، استناداً مؤسساً ـ أي يقيم في جوهر (الأول) نفسه بما هو أول ـ نقول بالاستناد إلى الثاني الذي يدعم ذلك الأول في أوليته، ومن هنا وبحسب لعب على الكلام عائد إلى (ديكومب) فإن الأول هو (في نظر دريدا)، أول/ثان. والثاني هو ثان/ثان... الخ. هذا يعني إنه ليس ثمة أصل محض وإن الأصل يبدأ بالتلوث أو الابتعاد عن مقام الأصلية بمجرد أن يتشكل كأصل، فيجد نفسه مجبراً على أن يمهد لمسارٍ تأتي فيه الآثارُ المتتالية لتعدله في أصليته ـ كل شيء في التاريخ ـ ليس ثمة سوى التاريخاني، الأصل طريق إلى الأثر، مثلما يكون اليوم الأول في حياتنا يوماً أولاً في اتجاه الموت في آن واحدا. وإذا فـ (في البدء كان الاختلاف) وهذا هو ما يفسر مقولة دريدا في التأخر والأرجاء الأصلي... الأصل يحيل إلى لاحقه دائماً، والهوية إلى آخرها الذي يؤسسها نفسها كهوية. بذا يكون الاختلاف في حقيقته إحالة إلى الآخر، وإرجاء لتحقيق الهوية في إنغلاقها الذاتي»[5].

هكذا وتحت طائلة هذا الحال لوضع الهوية من حيث علاقتها بالاختلاف الذي يتضمن معنى الأرجاء ويفيد معنى الأثر، اضطر جاك دريدا إلى تحوير المفردة (difference) إلى (defferance) مفيداً من هذا التحويل من منطق الفرنسية الذي يمنح اللاحقة (ance) معنى الفعل وطاقته، أي ما يقابل المصدر في اللغة العربية أما المقابل العربي لهذا التحويل فهو (الأخـ ت لاف) مشيراً بذلك إلى فعل الأخلاف ـ إخلاف الهوية موعدها مع ذاتها وإحالتها إلى الآخر، لتصبح المفرد الجديدة تعني تماماً ـ الاختلاف المرجأ[6].

أحسب أن ما تقدم يحمل من التفصيل ما يكفي لمعرفة معنى وأصل مفردة

الاختلاف من حيث علاقتها بصفتيها - الإرجاء والأثر فضلاً عن ما سبق التنويه له عن علاقتها بسوسيروبيرس.

مفهوم الأثر ومكانته في فلسفة دريدا:

الأثر في مفهوم جاك دريدا حصراً، هو ما يشير في الآن ذاته إلى إمحاء الشيء وبقائه محفوظاً في الباقي من علاماته.

إنه بهذا المعنى، المكان أو الشيء الذي يجمع بنفسه ثنائية حركتي رحيل الشيء وبقائه معاً. غير أن المهم في مجمل ما يعنيه هذا الكلام، هو إنحياز المعنى اللغوي والدلالة الاصطلاحية لاحدى هاتين الحركتين، وإهمالها تقريباً للحركة الثانية، تحديداً - في مثالنا هذا - إنحياز دلالة الأثر وإقتراب معناه من (بقايا) الشيء الراحل حسب، مع إهمال غير مقصود (للشيء المحفوظ في الأثر نفسه من ذلك الراحل الغائب الآيل للمحو الكامل) بعبارة أخرى، إن الأثر إذ يدل بانحيازه على إمّحاء شيء ما، فإنه ينبغي أن يدل على بقاء جزء من هذا الشيء محفوظاً أيضاً - جزء من غياب الشيء الراحل مجاور إلى بقائه - فهو ليس إشارة للمحو فقط، بل هو إشارة للمتبقي أيضاً، إنه - وينبغي أن يكون هكذا - إشارة للمتبقي الحاضر من الشيء والغائب منه أيضاً.

غشاء البكارة في مثال آخر، وهو هنا كرمز يشير إلى العذرية والزواج معاً، أي أنه يحمل وجود المعنيين مع إنزياح قليل نحو أحدهما أكثر من الآخر.

هذه المفردات، الأثر، غشاء البكارة، الاختلاف، الزيادة، الهامش، الإطار، الترياق... وسواهن، يبين فيهن دريدا وظيفة مزدوجة يدفعها بمواجهة المقابلات الضدية في الميتافيزيقا الغربية التي عملت على الحط من أحد معانيها ضد الآخر دائماً، أعلى/ أسفل. واقعي/ خيالي. خير/ شر. باطن/ ظاهر. دال/ مدلول. لذا فإن دريدا يقترح(7) أن يدفع إلى العمل سلسلة من هذه الكلمات المزدوجة المعاني، الأثر، الاختلاف، عبر إقامتها داخل الأفق المغلق لهذه المقابلات والعمل

على رجه من الداخل. يقول دريدا «إن كلمات من هذا النوع توضيح بصورة أفضل من غيرها، الأماكن التي يعجز فيها المقال عن السيطرة والحكم والتقرير بين الإيجابي والسلبي، بين الجيد والرديء، الحقيقي والمزيف من هنا كانت محاولة إبعاد هذه الثنائيات من اللغة، من المدينة بغية إعادة تكوين الوحدة الصعبة للمقال والنص»[8].

إن ما يمكن أن نخلص إليه من مجمل هذه الكلام، هو القول بثقة بالغة يمكن التدليل على صحة طرحها، إن تفكيكية جاك دريدا ـ ضمن مفاهيمها الرئيسة ـ لتقوم على هذا المفهوم البسيط لمعنى (الأثر) وإنها ليست في حقيقتها سوى التنويع على هذا المفهوم والانتقال به عبر طبقات معرفية شتى، لغوية، عقلية، فلسفية منطقية، أدبية... الخ. حتى إذا تلمسنا أن مثل هذا الحجم الواسع من الحكم يسمح لقارئنا الكريم باتهامنا بالمبالغة والتهويل في إطلاقه، أصبحنا ملزمين هنا بذكر هذا المسرد التفصيلي الذي اقتبسنا نصوصه من مجمل فكر جاك دريدا ودارسيه، والذي يؤكد بصورة قاطعة افتراضنا القائل بأن التفكيكية لا تقول شيئاً سوى التنويع على معنى الأثر وتكراره مؤوّلاً.

1 ـ التفكيك بوصفه أثراً:

إن كلمة التفكيك، شأن كل كلمة أخرى لا تستمد قيمتها إلّا من خلال إندراجها في سلسلة من البدائل الممكنة في ما يسميه البعض بيالغ الهدوء (سياقاً). بالنسبة لي وكما حاولت ومازلت أحاول أن أكتب، لا تتمتع هذه المفردة (التفكيكية) بقيمة إلّا في سياق معين تحل فيه محل كلمات أخرى أو تسمح لكلمات أخرى بأن تحددها، الكتابة، مثلاً الأثر (أو (الأخ (ت) لاف)، الزيادة، الهامش، الباكورة، الإطار وكان ينبغي أيضاً إيراد جمل أو سلاسل من جمل تحدد بدورها هذه الأسماء، ما الذي لا يكون التفكيك؟ كل شيء. ما التفكيك؟ لاشيء[9].

2 ـ النص بوصفه أثراً:

هناك نصّان، يدان، نظرتان، سمعان في حال من الجمع والانفصال في وقت واحد، ليس النص الآخر له مكان، لا يقع وراء، خلف إلى جانب وليس مخفياً ولا ظاهراً، لا يأتي قبل النص المباشر وتفسيره التقليدي ولابعده، إنه منزاح قليلاً عما يجب أن يعنيه قوله أو مصطلحه أو مفهومه، إنه مؤشر عن الاختلاف فقط. فالقراءة الكلاسيكية تقول، إن كينونة النص محمولة كلها في نصه. أما (منهج) التفكيك فإنه يشير إلى أن ثمة ما هو مختلف فيما هو ظاهر وليس بظاهر تماماً.

(النصان في واحد) وإزدواجية النص، مثلما ليست هي لعبة الظاهر والباطن، ولا حتى الحاضر والغائب، لأنهما معاً، ويشغلان الحيز النصّي ذاته ويمكن أن يقال عنهما/ أو عنه الكلام ذاته ليس بالضرورة أن ينقض الواحد الآخر ولا أن يستوعب أحدهما الثاني، لكن مع ذلك، وهذه هي النقطة التي تدور حولها لعبة التفكيك كلها، فإن الثاني أو أي واحد منهما ليس شبيهاً تماماً بالآخر وإن بينهما ثمة فرق خاصة، إنزياحاً[10].

3 ـ الحضور بوصفه أثراً:

إن دريدا يريد البرهنة على طريقة معلّمهِ هيدجر، إن الحضور والحاضر دائماً مؤلف من غائبين، أحدهما الماضي الذي مضى وانقضى وبدونه لم يكن شيء له حضور، والغائب الآخر هو المستقبل، الذي هو بدوره يؤلف الجزء الآخر من الحاضر الذي لم يحضر بعد وبدونه ليس ثمة كلام عن حاضر.

إن حضور الحركة قابل للإدراك بمقدار ما تكون كل لحظة قد تم تحديدها بآثار الماضي والمستقبل بمعنى آخر، تكون الحركة حاضرة عندما لا تكون هذه شيئاً محدداً ولكنها نتاج العلاقات بين الماضي والحاضر. شيء يمكن أن يحدث في لحظة ما فقط إذا كانت هذه اللحظة منقسمة ومأهولة باللاحضور.

إن فكرة الحضور مشتقة وليست أصلاً، إنها نتيجة من نتائج الاختلاف

ومظهر له. وهكذا ينبغي أن تقدم فكرة الحضور، لا على أنها شكل من أشكال الوجود المطلق، ولكن بصفتها تخصيصاً وتعييناً، ومن أجل أن يعمل الحضور لابد أن يمتلك خصائص النقيض وهو الغياب وبدلاً من أن يعرّف الغياب بلغة وبصفته نقيضاً له نستطيع أن نتعامل مع الحضور على أنه مظهر ومن مظاهر الغياب والاختلاف[11].

4 ـ الهوية بوصفها أثراً:

الحضور لا يعادل الواحد. ليس هو الكل، ليس هوية مجسّدة أو متصورة. وإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أن العقل لا يستطيع في نهاية المطاف ـ كما تفعل الميتافيزيقا التقليدية ـ وخاصة عند أستاذها الأكبر هيجل ـ برأي دريدا ـ أن تحدد هوية لا تمتلك حضوراً نهائياً (ليست ذات النفس بذات النفس إلّا بتحقق الآخر) أن الآخر كما الواحد، موجود لا سبيل إلى إلغاء الأول ولاتغييب الثاني والانزياح بين المثلين الماثلين، بين الحيزين المشغولين بالواحد والآخر ممكن دائماً، دون ثمة ضرورة لإلغاء واستيعاب من طرف لطرف آخر وبالعكس كما تفعل الجدلية عادة[12].

5 ـ الأثر والكراما تولوجي ـ علم الكتابة

إن تخطي التقسيم (الفلسفة، الأدب) يساعدنا على ترسّم قراءة الأثر (Trace) الذي لم يتخذ بعد شكل اللغة أو الكلام أو الكتابة أو الإشارة. فالغياب والوجود لا أثر لهما إذا ما تخطينا المنطق الثنائي التناقضي الجدلي وبالتالي لا مجال لإقامة أي تناقض بين الكتابة والكلام. من ثم فلا إعتراض على الصوت[13].

إن لعبة الاختلافات تتضمن عملية إرجاء مستمرة تحوّلُ دون الحديث عن وجود عناصر بسيطة في أية لحظة وبأي شكل حاضر بنفسها ولنفسها.. وفي الكلام المنطوق أو المكتوب لا يوجد عنصر يقوم بوظيفة العلاقة دون الدخول في علاقات مع عناصر غائبة... وهذا يعني أن كل عنصر فونيم أو جرافيم

يتشكل ويقوم بالإشارة إلى أثر Trace قائم فيه لعناصر السياق الأخرى[14].

إن فكرة الأرجاء التي تتلبس الكتابة تنطبق أيضاً على الكلمة المنطوقة. فالكلام لا يمثل الواقع كما أن الكتابة ليست ظلاً له لأن الكلام نفسه يبدو ظلاً لفعل تدليل سابق عليه وليس الكلام إلّا الأثر وهكذا...[15]

6 ـ الأثر وميتافيزيقا الحضور:

إن كلاً من الفلسفة والأدب بالنسبة لدريدا، هما أنظمة من الإشارات التي استقرت في النظام الثقافي... فإنهما لا يفعلان شيئاً سوى أن يرتفعا بهذه الإشارات من مستوى النظام التوصيلي العرفي إلى مستوى (الوقائع المتعالية). وبذلك يحوّلان الإشارات إلى وقائع غائية أولية ويتجاهلان القوة الإلزامية للّغة التي تدخل في تكوين كليهما... إن دريدا يرى أن الأنظمة الفكرية التي قام عليها الفكر الغربي (الفلسفة والعلم) والتي هي مجموعة من الإشارات... تنكرت لكونها إشارات عرفية إصطلاحية وصارت تدعي لنفسها حق تأسيس وقائع خارجية وطيدة[16].

7 ـ الأثر والميثولوجيا البيضاء:

إن اللغة هي التي تُنشيء مفاهيمنا عن العالم وهي التي تصنع الفلسفة والعلم والميتافيزيقا. ووفقاً لهذا يتحول الحضور في الميتافيزيقا والفلسفة ـ عند دريدا ـ إلى لعبة بلاغية تجد صيغتها في استعارة (الميثالوجيا البيضاء). فالميتافيزيقا هي ميثالوجيا بيضاء لأنها نسيت أصولها الميثولوجية وتقنعت بالوسائل البلاغية التي خلفتها... الميتافيزيقا هي ميثولوجيا لعبة الإشارات التي نسيت تاريخها وثبتت في اللغة[17].

8 ـ الخلاص بالأثر:

كيف يمكن لدريدا أن يتكلم عن الإشارات دون أن يستخدم مدلولاً لا لغوياً أو أن يتكلم عن الاستعارة دون افتراض إمكانية الخطاب الحرفي، إن دريدا

على وعي بالغ بهذه المشكلة ولهذا فهو يلجأ إلى الكتابة في ظل الحذف. اللغة هي الغياب الواضح الذي يجب أن تملأه القراءة... وكلمة إشارة هي حذف فكرة المدلول واستبعادها واللغة بكاملها هي هذا الجهاز الكبير الذي يخفي ويتسبعد ويحذف ولايبقى أمام دريدا سوى الاحتيال على التوصيل بالأثر. إن الأثر هو الإمكانية الوحيدة التي يستبقيها دريدا للحفاظ على التوصيل... والأثر هو مصدر القوة في الكتابة مصدر تشكيلها في آن واحدة. إنه وظيفة شبكة العلاقات الداخلية في تكوين الإشارات وهي وظيفة لا يمكن إفرادها وعزلها كتب فنسنت ليتش: إن الأثر الخالص لا يوجد (لأن الوجود معناه الكينونة والحضور ولاريب إن الاتجاه العام في النظرية السيمولوجية - الكتابية كما هي في العلم الحديث يشير إلى وحدات صغرى أكثر فأكثر: الكلمة - الإشارة (الدال والمدلول) - الغونيم - الملامح المميزة - الأثر - الأثر الأصلي[18].

9 - الأثر وفكرة الأصل:

إن الأصلي لا يكون (أصلياً) إلّا باستناده إلى (النسخة) التالية له التي يسود الزعم أنها تأتي لتنسه وتكرره ضامنة بذلك حيازة تسمية (الأصلي) أو الأصل. لا يكون الأول أولاً إلّا بالاستناد إستناداً مؤسساً... أي يقيم في جوهر الأول نفسه بما هو (أول) نقول بالاستناد إلى الثاني الذي يدعم ذلك الأول في أوليته. ومن هنا وحسب لعب على الكلام عائداً إلى (ديكومب). فإن الأول هو في نظر (دريدا) أول/ ثان... والثاني، ثان/ ثان... الخ.

هذا يعني أن ليس ثمة أصل محض وأن الأصل يبدأ بالتلوث أو الابتعاد عن مقام الأصلية بمجرد أن يتشكل كأصل فيجد نفسه مجبراً على أن يمهد لمسار تأتي فيه الآثار المتتابعة لتعدله في أصليته... كل شيء في التاريخ، ليس ثمة سوى التاريخاني الأصل طريق إلى الأثر مثلما يكون اليوم الأول في حياتنا يوماً أولاً في اتجاه الموت في آن واحد.

وإذا فـ (في البدء كان الاختلاف) وهذا هو ما يفسر مقولة دريدا في

التأخر والإرجاء الأصلي.. الأصل يحيل إلى لاحقه دائماً، والهوية إلى آخرها الذي يؤسسها نفسها كهوية. بذا يكون الاختلاف في حقيقته، إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقيق الهوية في إنغلاقها الذاتي[19].

10 ـ الأثر واللغة:

إن كل عنصر في اللغة مثلما في كل تركّب لا يتمتع بحد ذاته بقيمة وإنما يستمد قيمته ممّا يميزه ويوجههُ داخل (نسق من التعارضات)... إن العناصر تعيش في ما بينها نظاماً من (الاحالات) المتبادلة وهذه الإحالات هي ما يمنحها مقامها وعملها[20]

إن لعبة الإحالات هي (الشرط المتعالي) الكائن فوق كل شرط لكل عمل دال. و«لمّا كان كل عنصر يتحدد بعلاقته بالعناصر الأخرى وبشاكلتهِ في تكميلها فيجب أن تكون لعبة الاختلافات هذه التي تؤسسه (مسجلة فيه من قبل).» جان فال في عرضه للكرا ماتولوجي ـ وهذا ما يدعوه دريدا بالأثر ويعرفه كما يلي (إن كل عنصر يتأسس إنطلاقاً من الأثر الذي تتركه فيه العناصر الأخرى في السلسلة أو النسق)[21].

السؤال هنا، ما الذي يمكن أن نخلص إليه من معرض النصوص هذا؟ أعني ما الذي يوحّد هذه النصوص المعرفية المختلفة في طبائع أدائها وما هو القاسم المشترك الموضوعي الذي تلتقي عنده؟ إذا كنّا قد افترضنا أن الأثر بمفهومه الذي تم شرحه هو المركز المعرفي الذي تتجلى عنه مثل هذه النصوص... فما مدى صحة هذا الافتراض وكيف يمكن لنا أن نتبيّن صدقه وحقيقته؟ هنا أدعو القارئ الكريم إلى أن يضع مفهوم الأثر نُصبَ عينيه ثم يتوغل في قراءة تلك النصوص المقتبسة مرة أخرى شريطة أن لا تغيب فكرة الأثر عن ذهنهِ وبكل تأويلات حضورها الممكنة ـ أي بتلبّس هذه الحالة المعرفية للأثر أولاً ثم التفتيش عنه مستهدين بالصفات التالية الدالة على وجوده في مجمل تلك النصوص آنفة الذكر:

1 ـ العلاقة الثنائية القائمة بين معنيين غير متشابهين، لهما ما يجمعهما في شيء واحد يلتقيان عند معناه.

2 ـ الحاجة والنقص الموجود في أحد هذين المعنيين إلى الآخر أو النسيان والإهمال والتجاوز الذي يحظى به أحد معنيي هذه العلاقة دون الآخر. ثم الملاحقة والإرجاء لمعنى أحدهما في الآخر. تلكم هي الصفات التي يتجلى فيها مفهوم الأثر عبر كل النصوص المعرفية المختلفة التي سقناها والتي ندعو القارئ الآن إلى استحضارها في ذهنه عند قراءة النصوص أولاً ثم مقارنتها بالمفهوم العام للأثر لدى دريدا، ذلك المفهوم الذي يحظى بنفس هذه الصفات للأثر، كما ورد تعريفه في بداية الفقرة.

مفهوم الأثر في فلسفة هيجل:

كنا قد رأينا في الفقرة السابقة الأهمية البالغة التي يعقدها دريدا لمفهوم الأثر. حتى زعمنا بناءً على حضوره الطاغي، إن جاك دريدا لا يقول في جوهر نصوصه سوى الأثر، مثلما تريّثنا ـ بناءً على حجم تلك الأهمية ـ من إدعاء أن يكون مفهوم الأثر مؤوّلاً عن أحد الفلاسفة أو مطروحاً في طيات مذهب أو منهج فكري سابق.. فهل كان الأمر كذلك حقاً؟

أعني، ألم يزل توجسنا وريبتنا في تأويل دريدا لمفهوم الأثر عن أحد الفلاسفة قائماً؟

لنقرأ هذه النصوص الفلسفية لهيجل ثم لنتكلم عن تأويل مفهوم دريدا للأثر عنها ـ بعد القراءة ـ دون ريبة أو قلق في إدعاء.

يقول هيجل في الكتاب الأول من المنطق، الصفحة 110 ـ 111:

«إن التجاوز هو تحديد جوهري يحدث في كل مكان.. وكل ما يتم تجاوزه لا يصبح بذلك عدماً.. فالعدم مباشر، بينما الحد الذي يتم تجاوزه هو على النقيض، حد دخل عليه التوسط... إنه (لا ـ وجود) ولكن بمقدار ما يكون

ذلك نتيجة ناجمة عن وجود.. فهو مايزال يحتفظ داخله بالتحديد الذي نشأ عنه.. فلكلمة التجاوز (autheben) معنيان، إنها تعني الاحتفاظ وتعني الإنهاء»[22].

ما الذي يقوله هذا النص الهيجلي، وما الذي يمكن أن يتأوّل عنه؟ إنه يقول أولاً، إن التجاوز كلّي شامل يحدث في كل مكان، شأنه في هذا الوصف، شأنَ الأثر الدريدي الشامل والأصيل الذي تتأسس العناصر وكل تركيب إنطلاقاً منه.

ثم إنه يقول وهذا هو المهم، إن ثمة حركةً ثنائية لهذا التجاوز، هي حركة الاحتفاظ والإنهاء معاً، أي أنها حركة الأثر بالضبط، هذه الحركة التي تشير لدى جاك دريدا (في الآن ذاته إلى إمّحاء الشيء وبقائه محفوظاً في الباقي من علاماته) مثلما تشير لدينا في الوقت ذاته إلى النقطة المهمة التي تعني إتفاق هيجل ودريدا على فكرة بقاء الشيء المُتجاوَز محفوظاً في المتبقي من علاماته وليس ذهابه إلى العدم ـ كما يرد في نص هيغل صراحة، إتفاقهما أيضاً على إنحياز المعنى اللغوي والدلالة الاصطلاحية لإحدى حركتي هذا التجاوز دون الأخرى، أي إلى كل ما يحاول جاك دريدا قوله في فلسفته متمثلاً بمفهوم الأثر، بما في ذلك محاولته تهديم فلسفة هيجل والنيل منها، وعبر مفهوم الأثر ذاته ـ المفهوم الذي رأينا للتوّ تأويل جاك دريدا له عن هيغل.

تلك هي الملاحظة الأولى التي يمكن أن نقيمها عن علاقة الأثر بين هيجل ودريدا. أما الملاحظة الثانية الجديرة بالاهتمام أيضاً فهي أن هذا النص الهيجلي عن مفهوم التجاوز، ليبطل، مُقوّضاً بحجته البالغة، أحدَ الدعامات الأساسية التي يقوم مذهب دريدا في التفكيك عليها، حيث يقول جاك دريدا معترضاً على الحركة الجدلية في مفهوم الهوية لدى هيجل «الآخر كما الواحد موجود... لا سبيل إلى إلغاء الأول ولا تغييب الثاني... والانزياح بين المثلين الماثلين.. بين الحيزين المشغولين بالواحد والآخر ممكن دائماً، دون ثمة ضرورة لإلغاء أو استيعاب من طرف لآخر أو بالعكس كما تفعل الجدلية عادة»[23]،

أقول، إن طبيعة إعتراض دريدا على مفهوم الهوية لدى هيجل، لتصبح هنا، أي بعد قراءتنا لنص هيجل ـ باطلة ولاتمتلك شرعية طرحها، ذلك، لأن التجاوز الهيجلي لا يعني الإلغاء كما رأينا، أولاً، فإذا كانت حجة دريدا قائمة متعلقة بمفهوم (الاستيعاب) الذي ورد في النص وفي عدم ضرورة مثل هذا الاستيعاب، فإن صيرورة ما أو تطوراً ممكناً، لا يمكن أن يحدثا لهذه الحدود أو أية حدود أخرى، في وضعها المنعزل هذا ـ أي دون استيعاب وإنتقال من حد لآخر، لأنّ (كل وجود محدد هو بذلك منغمس في الحركة الشاملة، وملزم بأن ينبعث خارج نفسه... إنه ما هو عليه... ولكنه في صميمه يمتلك اللّامتناهي في داخله، وفي تحديده هو وجود محدد بأن لا يقف عند ما هو عليه أو يظل كما هو)[24]. إذن فقد (سهر جاك دريدا الليل كلّه مع فلسفة هيجل) مستنطقاً نصوصها ومؤولاً ـ عبر سياسته الإجرائية ـ مواضع العمق منها، ولا مناص من استخدام سلاح التأويل هذا (فالاستعارة تسور كل مفهوم حتى مفهوم الاستعارة ذاته ولا وجود لمكان لا توجد فيه الاستعارة)[25] وإذ يبحث دريدا عن طريقة يمكن أن يتكلم فيها عن الإشارات دون أن يستخدم مدلولاً لا لغويا أو أن يتكلم عن الاستعارة دون إفتراض إمكانية الخطاب الحرفي، يلجأ دريدا إلى مفهوم الأثر بوصفهِ خلاصاً هذه المرة، لأن كلمة إشارة هي حذف لفكرة المدلول واستبعادها ولأن اللغة بكاملها هي هذا الجهاز الكبير الذي يخفي ويستبعد ويحذف (إذن فلم يبق أمام دريدا سوى الاحتيال على التوصيل بالأثر)[26]. لم يبق أمامه سوى اللجوء إلى (الكتابة في ظل المحو... لأن الأثر هو الإمكانيةُ الوحيدة للحفاظ على التوصيل... ولأنه هو مصدر القوة في الكتابة ومصدر تشكيلها في آن واحد..)[27].

لكن ماذا يمكن أن تعني (الكتابة في ظل المحو)؟ وهل تستطيع حمل مهمة إيصالٍ حقيقي للخطاب، عجزت عن إيصاله طرق الكتابة الأخرى؟ ثم ما مصدر هذه الفكرة وما أصلها؟ كيف طرحت في صيغتها الأولى وكيف تمّ لدريدا تأويلها واستخدامها؟

ينبغي هنا الرجوع إلى هيدجر، تحديداً إلى محاضرته الشهيرة (مدخل إلى الميتافيزيقا). يقول هيدجر «إن تفحصاً نبيهاً للتفسير الشائع للمصدر ـ بالمعنى اللغوي للكلمة ـ يرينا أن مفردة (الكينونة) تستمد معناها من الطابع الموحد والمحدد للأفق الذي يوجّه فهمها. إننا نفهم المصدر الفعلي ـ من الفعل بمعناه اللغوي ـ كينونة، إنطلاقاً من المصدر الذي يحيل من ناحيته إلى الفعل (يكون) وإلى تعدده الذي سبق وإن عرضناه. إن الشكل الفعلي المحدد والخاص (يكون) في صيغة الشخص الثالث أو الغائب للمفرد القاعدي الحاضر ليتمتع هنا بامتياز... إننا لا نفهم الكينونة إنطلاقاً من ألـ (أنت تكون) أو ألـ (أنتم تكونون) أو ألـ (أنا أكون) أو ألـ (هم يكونون) أو الـ (هم سيكونون) (أو ربما كانوا)، هذه الصيغ التي تشكل هي الأخرى وعلى قدم المساواة مع ألـ (هو) يكون صيغاً لفعل (يكون)... إننا محمولون على نحو غير إرادي وكما لو لم يكن ثمة تقريباً إمكان آخر على استبيان فعل (الكينونة) إنطلاقاً من الفعل (يكون). ينتج عن هذا أن (الكينونة) تتمتع بهذه الدلالة التي أشرنا إليها والتي تذكّر بالشاكلة التي كان الاغريقيون يفهمون بها كون (الكينونة) وكونها تتمتع بطابع محدد لم يهبط علينا من أي مكان، بل هو يحكم كوننا، هنا الظرفي منذ زمن بعيد، هكذا دفعة واحدة، يصبح بحثنا عما هو محدد في دلالة المفردة يكون، نقول يصبح (ما هو) أي تأملاً في أصل مجيئنا»[28] إن ما يقوله هيدجر هنا يعني، أن ثمة امتيازاً معقوداً للشخص الثالث الغائب في الفعل القاعدي الحاضر (يكون). فالذي (يكون) هو ليس (أنا الذي أكون) أو (أنت تكون). وقد استمدت الميتافيزيقا الغربية معنى الوجود والكينونة من هذه الصيغة اللغوية المعقودة للغائب. إذاً فنحن هنا إزاء حضور/ غائب أو (لا ـ وجود) قدر تعلق الأمر بالصيغة اللغوية أولاً. لأن الفعل (يكون) يخص (الهو) رغم إنطوائه على معنى (أنا أكون)، ثم أن هذا المعنى إذا أُخذ بسياقه الفلسفي الميتافيزيقي فإنه يحمل الدلالة ذاتها، أي الوجود المجاور للّوغوس، الوجود الآخر الحاضر المنحاز بحضوره هذا إلى قوة اللوغوس والآخر وألهوَ، أكثر من دلالته على وجودي أنا.

بهذا المعنى ذاته ـ رغم استخدام دريدا له في حقل معرفي آخر يقول: «إن

الميتافيزيقا الغربية، بما هي تحديد لمعنى الوجود في حقل الحضور، إنما تتحقق كهيمنة لشكل لغوي معين. ولن يعني استنطاق أصل هذه الهيمنة تذويب مدلول متعال، وإنما التساؤل عمّا يشكل تاريخنا وما أنتج (التعالي) نفسه وهذا ما يذكّرنا به هيدجر نفسه عندما لا يدعنا نقرأ كلمة الوجود في (حول سؤال الوجود) وللباعث نفسه، إلّا تحت علامة شطب (X) هذه الشطبة هي الكتابة الأخيرة لحقبة محددة، تحت علامتها يمّحي حضورُ مدلول متعال مع بقائه مقروءاً، بل إن فكرة العلامة نفسها تمّحي مع بقائها مقروءة وتتعرض للتدمير مع ظهورها للرؤية)[29]. هنا ينبغي أن نعزل الكلام الفائض، أن نبقي على العصير من مجمل الثمرة أي أن نقف بروّية عند جملة جاك دريدا «إن هيدجر لا يدعنا نقرأ كلمة الوجود إلّا تحت علامة شطب (X) هذه الشطبة هي الكتابة الأخيرة لحقبة محددة، تحت علامتها يمّحي حضور مدلول مع بقائه مقروءاً». إن إمعاناً وتأملاً عميقاً لما يقوله هذا النص ليعرفنا على الفور إلى المعنى الأول الخام لمفهوم (الاحتيال على التوصيل بالأثر) أو الكتابة في ظل المحو، من وجهة نظر دريدا المؤولة للنص الهيدجري الذي يبدو في وهلته الأولى بعيداً وغريباً عن ما يحاول دريدا الإشارة إليه. غير أن صفة الغرابة هذه لا تمتلك إلّا أن تنتحّ عن موضع العلاقة بين دريدا ونص هيدجر حين يسفر الأول مكرراً لذات الفكرة الهيدجرية في مواضع مختلفة الميادين والاتجاهات من تفكيكيته... أوّلها وأهمها إجراؤه التحويل في الكلمة الفرنسية (difference) القائم على إبدال حرف (e) منها إلى (a) لكي يمنح الاسم طاقة الفعل أولاً ولكي يصبح معناها متضمّناً الاختلاف المرجأ، كما مرّ بنا. هذا الإجراء الذي أنجز تحت طائلة ورعاية[30] هذه الفكرة الهيدجرية من أجل التعبير عن (لا) فكرة هذه اللفظة... وهي (لا) كلمة، لها في آن واحد وجود (في الكتابة) وليس لها وجود (في الكلام)[31]، لأن التحويل على المفردة قد جرى في شكلها الكتابي ولأنها تلفظ بذات الطريقة سواء أكانت مكتوبة بشكلها الأصلي أم بتحوير دريدا لها، وهي في النهاية ـ أي المفردة وما حصل من إجراء تحويلها ـ تنتمي إلى مجمل استراتيجية دريدا الشاملة والقائلة، بالتعريف ضمن (اللّا) مفهوم... أي ضمن الاحتيال

على التوصيل بالأثر. لكن ما علاقة هيجل بهذا الكلام الذي نقوله هنا؟ أعني أسبق لهذا المفكر الميتافيزيقي الكلي طرح كلام مماثل، كلام قد يبدو بعيداً في صيغة طرحه الأولى، رغم أنه القريب بعد تأويله ورفع التغريب عنه.

إن اللغة هي الغياب الواضح الذي يجب أن تملأه القراءةُ، وليستْ الأخيرة هذه سوى الحضور المعرفي للقارئ في رؤيته لهذه اللغة/ الكتابة المحددة. بعبارة أخرى، ينبغي أن نقرأ كلمة الوجود تحت طائلة الشطبة التي يضفيها العقلُ عليها، لأن مفردة الوجود هذه، لا تمتلك قدرة الكشف عن هذه الشطبة بصيغة حضورها اللغوي المكتوب رغم إنها تشير إليها وتحمل كامل الدلالة عنها، غير إنها دلالة ليست من جنسها اللغوي بل هي الدلالة المخلوعة عليها من الحضور الذهني القراءي والمعرفي للقارئ. لنقرأ الآن هذا النص الهيغلي، على أن نضع في الذهن (الحالة) والشرح الأخير لمعنى الحضور الذهني في قراءة المفردة.. أي معنى كون (اللغة هي الغياب الواضح الذي يجب أن تملأهُ القراءة) معرفياً. يقول هيجل «إن التجاوز هو تحديد جوهري يحدث في كل مكان... وكلّ ما يتم تجاوزه لا يصبح بذلك عدماً.. فالعدم مباشر، بينما الحد الذي يتم تجاوزه هو على النقيض، حدّ دخل عليه التوسط.. إنه (لا ـ وجود) ولكن بمقدار ما يكون ذلك نتيجة ناجمة عن وجود»[32].

لاشك أن بعد الصلة المفترض والذي تحدثهُ طبيعةُ النصّين الموضوعين في العلاقة التي تحدثنا عنها ـ نص دريدا وهذا النص ـ قائم وواضح... غير أن هذا البعد المفترض سيزول حتماً، حين نقرأ النص الهيجلي بهذه الطريقة المحددة، أي: إن هيجل يريد لنا أن نقرأ الحدّ الأول من أي مركّب يرد في مثلثاته الجدلية بوصفه حداً تم تجاوزه، لكن دون أن يحوّله هذا التجاوز إلى عدم، أي قراءته بوصفه حدّاً يحمل المعنيين المتناقضين اللذين ينبغي أن يحضرا معاً عند قراءتنا للحد رغم كشف المفردة عن أحدهما فقط!

بعبارة أخرى، إن هيجل يريد لنا أن ننظر إلى، ونأخذ بعين الاعتبار في قراءتنا، الغياب الواضح الذي ينطوي عليه ويخفيه الحدُّ الحاضر أمامنا بوجوده

في أي مثلث جدلي من مذهبه، أو أن ننظر إلى الوجود الواضح الذي يحتويه الحدّ الذي تم تجاوزه، لأن الأخير لم يتحول إلى عدم، الأمر الذي يحتم على قراءتنا له أن تضفي عليه هذا اللون من الوجود/ الغائب، أي بالنظر إلى المفردة في حالتها المعرفية الكاملة المتألفة من دلالة الوجود ـ لغوياً، ودلالة الغياب المضفى عليها معرفياً.. بإيجاز قراءة الحدّ بوصفه، لا ـ وجود. بهذا نحسب أن الأصل الهيجلي لفكرة الأثر في عمل جاك دريدا قد أسفر عن جذوره، ولم تعد تلك الفكرة في مكان شكّنا القديم من صحة انتمائها إلى الأخير، غير أن إشباعاً وحجةً بالغة يصبح الكلام بعدها عن الأثر مناطاً بهيجل أصلاً ومفهوماً واستخداماً، لابد أن يُذكر هنا من أجل أن لا نعد نبصر في استخدام دريدا لمفهوم الأثر الهيجلي سوى إفادة أو تأويل وتطبيق لتلك الفكرة في ميادين معرفية مختلفة.. يقول ولترسيتس في كتابه (فلسفة هيجل) شارحاً ومعلقاً «والمركب في المثلث يمحو الاختلافات الموجودة بين القضية والنقيض ويحتفظ بهما في آن معاً، ويعبر هيجل عن هذا النشاط المزدوج للمركب بالمصطلح الألماني يرفع (autheben) التي تترجم في الانكليزية أحياناً بالفعل (ينكر) = يحذف = (Sublate) وللكلمة الألمانية معنيان، فهي تعني يمحو ويحتفظ في آن معاً. والجملة الانكليزية، يضع جانباً (Put aside) لها معنى مزدوج مشابه، فالقول بأني أضع شيئاً ما جانباً، قد يعني أنني أحذفه أو أستبعده أو أنني انتهيت منه أو أنني أمحوه. وهي قد تعني أنني أضعه جانباً لكي أستخدمه في المستقبل ـ أُرجئ استخدامه ـ أعني أنني أحتفظ به وأبقي عليه»[33].

أثمة ما تبقى لجاك دريدا من حصة في معنى ومفهوم الأثر بعد هذا النص/ الاعتراف، غير تلك التي أشرنا إليها من حصة الإفادة التطبيقية عن الأصل الهيجلي والتأويل والمكر؟

لنضع مفهوم الأثر بحركته المزدوجة وعلاقته الشيئية التي تحدثنا عنها، في أذهاننا ثم لنقرأ هذا النص الهيجلي الآخر المتحدث عن الصيرورة، ولندع للقارئ الكريم أن يبصر بعده ما يمكن أن تعنيه استراتيجية التأويل لدى جاك دريدا. يقول هيجل «الصيرورة تطور مستمر (إرتقاء) ومع ذلك تتخللها القفزات

في الوقت نفسه، والصيرورة هي تراجع وإرتداء (invdution) لأنها تحمل داخلها المحتوى الذي بدأتْ منه وتحتفظ به مرة ثانية وهي تقوم بتشكيل جديد وليس هناك صيرورة تسير دائماً بخط مستقيم»[34].

الأثر بوصفه مثلثاً جدلياً:

بعد هذا العرض الموضوعي لمفهوم الأثر في كل من فلسفتي هيغل ودريدا، العرض الذي توخّينا به الكشف عن إفادة الأخير من الأول بشكل لا يقبل اللبس أو إمكانية الدفاع عن آخر لهذه العلاقة، أرى أنّ من الحكمة أن لا يُترك موضوع نقد هذه العلاقة وكشفها عند حدّها هذا، الحدّ الذي قد يُظهر أن العلاقة بلغت تمامها عنده.

ذلك لأنّ ثمة أسئلة مهمة لم تزل معلقة ولايصحّ مغادرة الموضوع دون طرحها والإجابة عنها. حيث ينبع السؤال الأول من رحم هذه العلاقة/ المفارقة قائلاً: لماذا لم يُشر جاك دريدا إلى المصدر الذي أوّلَ عنه مفهوم الأثر لفلسفته، مع كل هذا الحجم الذي يحتلّه هذا المفهوم فيها، من جهة، ومع كل هذا التشابه والوضوح الذي يعود به مفهوم الأثر إلى هيجل، من جهة أخرى؟

أما السؤال المهم الآخر، وهو سؤال مستمد من طبيعة الأول، فهو: إذا كان مفهوم الأثر وبكل المكانة الكبيرة التي يحتلها في فلسفة دريدا، قد جرى تأويله عن فلسفة هيغل، فلماذا يحاول دريدا النيلَ من هذه الفلسفة، مهاجمتها، هدمها وتصفيتها بذات السلاح الذي تمتلكه هذه الفلسفة الأخرى بوصفه أحد أبنيتها الجدلية المتماسكة التي أوكلَ هيجل إليها مهمة إقامة مذهبه الكلي الميتافيزيقي؟

أقول استخدام دريدا لمفهوم الأثر الهيجلي ومهاجمته لفلسفة هيجل بأداته، دون أن أعني أبداً، استخدام دريدا لمفهوم الأثر كأداة لمحاربة الجدلية بسلاحها نفسه أو (كتوجيه لضربات لها من الداخل) كما يرد عن دريدا

كإجراء عام للتفكيك، لأن هذا الأمر - محاربة الجدل بسلاحه - لم يحصل مطلقاً - عند مفهوم الأثر في الأقل - بسبب من عدم اعتراف أو تصريح دريدا لنا، بأن هذا السلاح الذي هو الأثر، هو أداة جدلية مستخدمة في البناء الميتافيزيقي الهيجلي وإنه - دريدا - سيسعى إلى استخدامه كسلاح داخلي ستقوّض التفكيكية بواسطته بناء هيجل الجدلي عن طريق (توجيه ضربات له من الداخل). إن جاك دريدا لم يتعرض في نقده وتفكيكه لأيما مفهوم يُسمّى (الأثر) في فلسفة هيغل، لم يُشر أبداً إلى إمكان وجودٍ لمثل هذا المفهوم في أية فلسفة أخرى، جدلية أو سواها، بل كانت الإشارة كلّها معقودة إلى التفكيكية وحدها، وبصيغة كلية توحي كأوّل ما توحي به، إلى أن الأثر اختراع تفكيكي أصيل تبنى جاك دريدا على عاتقه مهمة بدء العمل بمفهومه في تاريخ الفكر الغربي المعاصر.

لكن، وهذا هو السؤال/ المفارقة (التي أحيل كامل تفسيرها إلى القارئ: لماذا لم يتنبّه دريدا إلى الأصل الهيجلي لمفهوم الأثر - هذا المفهوم الذي لا يُبدي تشابهه والإحالة إلى أصله عند مستوى المعنى الكلي حسب، بل إنه ليتجاوز هذا الحدّ ليضع إمكان التشابه عند مستوى الأداء اللغوي والمفردات الحاملة لهذا المعنى، المعنى الفلسفي، الواضح، المحدد، الدال على أصله الجدلي في فلسفة هيجل وبالحجم الذي يسمح لنا بتسمية (الأثر) والتعامل معه كأحد المثلثات الجدلية المنتمية إلى فلسفة هيجل وهذا هو دليلنا على صحة ما نقول: في طبيعة الأثر، في بنيته ومفهومه، بوصفه أحد الكلمات (المزدوجة المعاني) نجد أن ثمة نوعاً من العلاقة يجمع بين هذين المعنيين اللذين يؤلفان الطبيعة الكاملة لهذه المفردات، لكن، ما نوع هذه العلاقة وماذا يمثل كلٌ من المعنيين بالنسبة إلى الآخر وكيف يقف ويحضر أمامه؟

نحن نرى إن المعنى المزدوج لمفردة الأثر، هو، البقاء والمحو، وهو بالنسبة لغشاء البكارة، العذرية والزواج، وفي الترياق هو السمّ والتداوي... وهكذا، لكن، ولم يزل السؤال قائماً، ما نوع هذه المعاني المزدوجة من حيث علاقة كل معنىً بالآخر وداخل نطاق المفردة ذاتها؟ ماذا يمكن أن يُسمّى القاسم المشترك

الذي يجمع علاقات معاني تلك المفردات بحسب ما تقدم من التفصيل؟ أعني أليستْ العذرية نقيضاً للزواج في نطاق مفردة ومفهوم غشاء البكارة، بنفس المقدار الذي يكون فيه المحو نقيضاً للبقاء داخل مفهوم الأثر، وبنفس المقدار الذي يكون فيه السمّ نقيضاً للدواء في نطاق مفردة الترياق؟

أثمة حرج ما في القول بأن هذه المعاني المزدوجة، هي معانٍ متناقضة يقف كل منهما بوصفه نقيضاً للآخر داخل نطاق المفردة؟ أم أن ثمة حرجاً في القول بأن هذين المعنيين النقيضين يجدان لهما معنى ثالث في شيء آخر يجتمعان فيه؟

في مفهوم الأثر مثلاً، ألسنا نجد أولاً، حركةً أولى، معنىً واحداً هو المحو؟ ثم نجد حركة أخرى، معنىً ثانياً نقيضاً للمعنى الأول هو البقاء؟ ثم نجد أخيراً معنىً ثالثاً، يجمع هذين المعنيين ويحتويهما بذاته هو معنى الأثر. المعنى الذي يحلّ تناقض المعنيين حين يركّب ويؤلّف بينهما، يجمعهما ويلتقيهما بنفسه دون أن يكون هو أيّاً من المعنيين المتناقضين لوحده، أي أنه ليس المحو حسب، وليس البقاء فقط، إنما هو كلتا الحركتين معاً، كلا المعنيين في آن واحد، إنه حسب صياغة دريدا (ما يشير وما يمحو في الوقت نفسه) وهو (إمحاء الشيء وبقاؤه محفوظاً في الباقي من علاماته).

إذا كان الجواب عن هذه الأسئلة مشوباً بالموافقة على عدم وجود مثل ذلك الحرج، فإن هذه الحال تسوّغ لنا القول ودون أيما حرج هذه المرة، بأننا كنا - في حدود مفهوم الأثر ومعانيه المزدوجة - إزاء مثلث ديالكتيكي حاضر بكلِ عناصرهِ الثلاثة الفاعلة لتكوين حركة جدلية كاملة. حيث هناك معنى أولَ (قضية) هي المحو.

ثم هناك معنىً آخر (نقيض) هو البقاء.

ثم هناك معنىً ثالث (مركب) يحتوي المعني ويلغي تناقضهما هو الأثر، المعنى الثالث الذي يجمع حركتي المعنيين في حركة ثالثة هي كلتاهما معاً، إنه وفق الصياغة الهيجلية، مقولة ثالثة تمثل وحدة المقولتين السالفتين، تحتوي تضادهما في جوفها مثلما تتضمن انسجامهما ووحدتهما. حتى إذا تجاوزنا عناصر تشابه مفهوم الأثر بين فلسفتي هيجل ودريدا عند حدود معانيه وعمله -

كما مرّ بنا ـ وبحثنا عن التشابه في حدود اللغة والمفردات التي حملت تلك المعاني فإننا سنجد: ـ

1 ـ إن الأثر في فلسفة دريدا هو أحد المفردات (المزدوجة المعاني) وهو لدى هيجل ـ التجاوز ـ (كلمة لها معنيان) و(نشاط مزدوج).

2 ـ إن الأثر لدى دريدا هو (ما يشير وما يمحو في الوقت ذاته) وهو (إمحاء الشيء وبقاؤه محفوظاً في الباقي من علاماته).

وهو لدى هيجل ـ التجاوز ـ (ما يعني الاحتفاظ والإنهاء معاً) ويعني ـ المركّب ـ (محو الاختلافات والاحتفاظ بها في آن واحد).

أو هو (ما يمحو ويحتفظ في آن واحد).

3 ـ إن في مفهوم الأثر لدى دريدا غلبة لأحد المعنيين على الآخر وهو لدى هيغل يحمل الصفة نفسها متمثلاً بدفاعه (عن الحد الذي يتم تجاوزه ولايصبح بهذا التجاوز عدماً)، لكن بمعان وضرورات أخرى.

4 ـ إن الاختلاف الذي هو أحد تلك الكلمات المزدوجة المعاني، يحمل في مفهوم دريدا صفةً أصيلة فيه هي (الإرجاء) ـ كما مرّ بنا ـ غير أن هذه الصفة (الإرجاء) ترد أيضاً بوصفها نشاطاً لعمل المركب تحت التسمية (أضع جانباً Put aside) التي تعني كما مر بنا (إنني أضعه جانباً كي أستخدمه مستقبلاً، أرجئ استخدامه). بقي أن نقول هنا وهو ما نحسب أنه خاتمة لمبحث الأثر بين هيجل ودريدا، أن جاك دريدا وكعادته في إضفاء لمسة إختلاف على المفهوم الذي يستخدمه ـ من أجل نفي التشابه عما يستخدم أولاً وإضفاء خصوصية على تلك المفاهيم التي يستخدمها بحيث يكون اختلافه عاملاً خلالها ـ جعل من الأثر بوصفه (مركباً) أو (صيرورة) حسب فهمنا ـ مركباً دون حركة لتنطلق منه أو تفسّره من جهة، مثلما تجاهل ـ من جهة أخرى ـ مسألة إخبارنا عن الضرورات التي تجمع حدوده ـ فهو ـ بهذا ـ كما يسميه في حديثه عن مسرح آرتو (ديالكتيك معين)، الأمر الذي يدعو إلى استعادة السؤال الذي سبقَ طرحه عن سبب إمتناع دريدا عن الإشارة إلى الأصل

الهيجلي في تعامله مع مفهوم الأثر كما وجد متضمناً في فكرة التجاوز؟ ثم هل يمكن افتراض ـ وهذا سؤال مشوب بصيغة الاعتذار عن طرحه ـ عدمَ إطلاع دريدا على مثل هذا المفهوم لدى قراءته لهيغل؟

أم أن ثمة أمراً آخر قد حدث، أمر يبرر علاقة دريدا بهيجل عند حدود هذه المسألة، بتأويلية (بلوم) القائلة بسوء القراءة المتعمد للسّلف[35]؟

إن إجابة موضوعية كافية عن هذه الأسئلة لتستبعد أولاً، أن تكون (سوء قراءة) دريدا لهيغل موجهة بهذا النوع من سوء القصد، لا لأن دريدا لم يشر من قبل إلى هذه المسألة حسب، بل لأن استراتيجية التفكيك تقوم على نوع آخر من القراءة، هي القراءة الجدية العميقة التي تستوعب القصد كله، وهي التي وجدت نموذجها ومثالها في أعمال دريدا وفي قراءة (باتاي) لهيجل، كما يشير دريدا إلى ذلك مشيداً بها. الأمر الذي يعني ويفترض ضرورة قراءة دريدا لهيغل بذات النوع التفكيكي العميق الجاد من القراءة، وأحسب أن الأمر قد تم بهذه الطريقة فعلاً، أعني لقد تم لدريدا فعلاً قراءة الأصل الجدلي (للكلمات مزدوجة المعاني) في مفهوم التجاوز الهيجلي، بل إن الأمر قد بلغ في مقدار تعرفه تضمين دريدا لما يقوله هيجل بصدد أهمية هذه (المفردات) و(إبتهاج) هيجل بامتياز امتلاك اللغة الألمانية لعدد من هذه المفردات (التي يكون فيها ازدواج المعنى أصيلاً وغير قابل للاختزال)[36] ومنها فكرة (التجاوز) التي يشرح هيجل معنييها في الاحتفاظ والإنهاء. يقول هيغل في كتابه (علم المنطق)، مشيداً بأهمية هذه الكلمات، ـ وهو قول مقتبس يرد في النص الانكليزي لكتاب دريدا (الكتابة والاختلاف) صفحة (114).

«إن الفكر التأملي ليبتهج إذ يجد في اللغة كلمات تمتلك بذاتها معنىً تأملياً، إن اللغة الألمانية تمتلك عدداً منها».

غير أن الغريب في الأمر هو، إن هذه الكلمات ـ مزدوجة المعاني ـ والتي قوبلت بسرور هيجل وتفاؤل الفكر النظري بوجودها، ستقابل برد فعل من نوع آخر، من قبل دريدا، هو إدانة الفكرة التي تنطوي عليها (كلمة) التجاوز، وسخرية دريدا من (سرور) هيجل إزاءها[36].

3 ـ 4 هيجل ـ دريدا

الاختلاف

السلب الهيجلي

أن نتحدث عن مفهوم السلب في فلسفة هيجل الجدلية، أو فلنقل قوة السلب الهائلة فيها، فهذا يعني التدليل والإشارة إلى النسغ الخصب الذي يغذي شجرة المذهب الهيجلي كلها، بدءً بأول مثلث فيها يضمّ الوجود والعدم والصيرورة، وإنتهاء بآخر ثمرة منها، أي مثلث الفن والدين والفلسفة. ذلك لأن قوة السلب هذه (هي الشرط الضروري لظهور العالم إلى الوجود، فالأجناس تصبح أنواعاً عن طريق الفصل، لأن الفصل/ السلب هو الذي يخرج الفئة الجزئية الخاصة من الفئة العامة عن طريق حذف الأنواع الأخرى وسلبها، والأنواع بدورها تصبح أفراداً بنفس الطريقة أي عن طريق حذف الأفراد الأخرى من الأنواع)[1].

لكن، ما هي قوة السلب هذه، وما مصدرها أولاً؟ ثم ما وجه إفادة جاك دريدا من العمل بسياقها وأسلوبها، ثانياً؟

كان سبينوزا قد أعلن مرة عن مبدأ حظي بأهمية بالغة في مذهبه، حيث ورد في هذا المبدأ، القول، بأن (كل تعيّن سلب) أو (جميع التحديدات عبارة عن سلب). فإن نقول مثلاً، بأن هذا الشيء هو منضدة. فهذا التعين يعني ضمناً أنه ليس كتاباً أو قلماً، أي أن تحديدنا لشيء ما معناه فصله عن دائرة الموجود وحَدّهُ. لأن التعريف معناه وضع الحدود للشيء وفصله عن سواه وهذا التحديد أو التعريف هو كالسلب تماماً. فإثبات حدود معيّنة لشيء ما، هو إنكار ونفي لكونه يتعدى هذه الحدود وعزل له عنها. غير أن هذا المبدأ قد وجد له صيغة

أخرى في فلسفة هيجل، هي، قلبُ ما يقول هذا المبدأ بالكامل، أي أن الصيغة الجديدة له قد أصبحت تقول بأن (كل سلب تعيّن) فإنكارنا إنتماء شيء ما لفئة معينة، يعني إننا نقوم بدرجهِ تحت فئة أخرى، على الرغم من كوننا لا نعرف بعد ما هي هذه الفئة التي ينتمي الشيء إليها، فالقول بأن هذا الشيء (ليس مسطرة) يعني أنه شيء آخر لم نحدد ما هو بعد، «لأن السلب والإيجاب متلازمان ويتضمن أحدهما الآخر»[2].

إذن فمبدأ سبينوزا هو، (إيجاب الشيء هو نفيه) أو، وضعُ الشيء يعني سلبه. أما مبدأ هيجل فهو (نفي الشيء معناه إيجابه) أو سلب الشيء يعني وضعه وتعيينه.

بعد هذا التعريف الموجز بمعنى السلب الهيجلي ومصدره وأهميته، توجب الحديث عن وجه إفادة دريدا من مفهوم السلب هذا، عن مدى أهميته وحجم مساهمته في إنجاز الفكر التفكيكي ثم عن طبيعة الاستخدام الخاص الذي دأب جاك دريدا على حيازته وإنتزاعه من كبرى الأفكار الفلسفية العامة، حتى إذا أردنا إجابة واسعة محيطة بهذه الأسئلة، وجدنا من المفيد أولاً، ومن أجل وضوح القصد تعريف القارئ الكريم بالخطوط العامة لهذا المذهب الذي نتحدث عنه ومن خلال ما يمكن أن نسمّيه عرضاً داخلياً تتحدث فيه التفكيكية عن نفسها في نطاق هذه المفاهيم الجديدة. مضطرين تحت طائلة هذا النوع من التعريف إلى إقتباس وتضمين العديد من فقرات كلام جاك دريدا، محاوريه ودارسيه أيضاً.

التفكيكية تعرّف نفسها:

لدى كتابته عن الغراماتولوجيا[3] ـ علم الكتابة ـ فرضت إحدى الكلمات نفسها دون أن يتوقع جاك دريدا أن هذه المفردة ستحظى بهذا الدور المهم أو سيُعترف لها بمثل هذه المركزية في الخطاب الذي كان يهمه يومها.

كان جاك دريدا راغباً أن يترجم أو يكيّفَ لمقاله الخاص المفردة الهيدجرية (Destraction) أو (Abben) وكانت كلتا المفردتين تدلان في هذا السياق على عملية تمارس على ألبنية أو (المعمار) التقليدي للمفهومات المؤسسة للأنطولوجيا أو الميتافيزيقا الغربية. غير أن هذه المفردة (Destraction) إنما تدل في الفرنسية وعلى نحو بالغ الوضوح على الهدم، بما هو تصفية وإختزال نسبي وربما كانت أقرب إلى الـ (Demolition) ـ الهدم لدى نيتشه ـ مما إلى التفسير الهيدجري الذي كان يرغب دريدا في طرحه. فاضطر إلى استبعادها لعدم (كفايتها) لما يريد اقتراحه، فراح يبحث في أصل هذه المفردة واشتقاقها في القواميس الفرنسية سبيلاً للتأكد من كونها فرنسية حقاً، فكان أن عثر على هذه المفردة (Deconstruction) = التفكيك في قاموس (ليتريه) وكانت مؤدياتها النحوية واللغوية والبلاغية مربوطة فيها بأداء (مكائني) وهي الصفة التي استخدمها دريدا للدلالة، لا على عمل آلي يتحقق من تلقاء نفسه، وإنما على عمل للتفكيك يكون شبيهاً بتفكيك أجزاء آلة أو ماكنة. فبدا لي هذا الالتقاء ـ يقول دريدا ـ مفرحاً وشديد التلاؤم مع ما كنت أريد على الأقل أن ألمحَ إليه. ثم يسترسل دريدا في ذكر معاني هذه المفردة حسب ما أوردتها القواميس الفرنسية والمصادر اللغوية:

deconstruction /فعل التفكيك/ مفردة نحوية: تشويش بناء كلمات عبارة.

Deconstrure : 1 ـ تفكيك أجزاء كلٍ موحد. تفكيك قطع ماكنة لنقلها إلى مكان آخر.

2 ـ مصطلح نحوي. تفكيك الأبيات وإحالتها شبيهة بالنثر عن طريق إلغاء الوزن.

Deconstruction. 3 ـ فعل تفكيك أو حل أجزاء كل. تفكيك مبنى. تفكيك آلة.

في النحو: تغيير محل الكلمات التي تتألف جملة في لغة أجنبية، بخرق البناء النحوي لهذه اللغة (ولكن بالاقتراب أيضاً) من بناء اللغة الأم (للقائم

بتفكيك الجملة). إن جميع الجمل لدى أي مؤلف مبنية بما ينسجم وعبقرية لغته القومية، فما يفعل غريب يسعى إلى فهم هذا المؤلف وترجمته؟ إنه يفكك الجمل. يحل (وحدة) كلماتها بحسب عبقرية اللغة الأجنبية، وإذا ما أردنا تفادي كل لبْس في الكلمات. فإن هناك (تفكيكاً) بالنسبة إلى لغة المؤلف المترجم عنه، وبناءً بالنسبة إلى لغة المترجِم.

Se deconstruite: 4 ـ التفكك والتخلع... فقدان الشيء بنيته. بمعنى ـ أن لغة قد بلغت كمالها ثم تفككت. وتحللت من تلقاء نفسها بفعل قانون التغير وحده.

بعد هذا العرض الذي قدمه جاك دريدا لدلالات ومعاني مفردة التفكيك في سياقاتها النحوية واللغوية كما وردت في قواميس اللغة الفرنسية، تلك الدلالات التي قد يسلّم القارئ بقدرتها على توضيح هذه المفردة والإحاطة بمفهومها، ثم صلاحيتها لحمل الدلالة (العامة) لمفردة التفكيك، بما يضمن توضيح استراتيجية العمل التفكيكي وبالشكل الذي ينزع دريدا إلى تثبيته، بعد ذلك كله، يفاجئنا جاك دريدا بنفي أن تقابل مفردة التفكيك في الفرنسية دلالة واضحة ولا مصدر للّبس فيها! ذلك لأن هذه الدلالات كلها لا تهم إلّا نماذج و(مناطق) معينة من المعنى، وليس كل ما يمكن أن يهدف التفكيك إليه في طموحه الأكثر جدية، من طرف، ثم لأن هذه النماذج ـ سيمنطيقي (علاماتي)، مكائني، لغوي نحوي ـ يجب أن تخضع إلى استنطاق تفكيكي، من جهة أخرى، بالإضافة إلى كون هذه النماذج ذاتها قد تسببتْ في إثارة العديد من إساءات الفهم حول مفردة التفكيك.

هل يتّبع جاك دريدا هنا أسلوب السلب الهيجلي طريقةً لتعيين ما يريده؟ أعني هل أن نفيه لقدرة هذه التعريفات على إحتواء معنىً مفردة التفكيك هو طريقة لتعيين معنى آخر له، معنىً لم يتعين بعد ولم تستطع تلك التعريفات (المتعيّنة) حصره؟

يبدو أن هذا الرأي ممكن بالقدر الذي يدل عليه أسلوب الرسالة التي كتبها دريدا إلى صديقه البروفسور الياباني (أروتسو) - حول مفردة ومفهوم التفكيك - أقول إن هذا الرأي ممكن، - وسيتوضح أكثر في القابل من هذه الفقرة - متمثلاً بالتثبيت المستمر للدلالات التي يضعها دريدا لاحتواء معنى المفردة ثم نزوعه إلى نفي كفاية هذه الدلالات لما يريد الإشارة إليه، والجدير بالذكر أن هذه التعريفات قد وردت كلها في (رسالة)، أقول في رسالة وليست في (كتاب)، وأحسب أن ثمة فرقاً في ذلك، يتمثل في كون، إن العمل الفكري المكتوب كرسالة (غايتها توضيح معنى مفردة) سيفترض أولاً ضرورة ملحّة مسبقة تستدعي كتابته بهذه الطريقة لا بغيرها. مشيرة في الوقت ذاته إلى أن الأعمال الكتابية السابقة التي تبنت توضيح هذه المفردة والتي لابد من إفتراض قراءة البروفسور الياباني لها، لم تكن قادرة على إيضاحها بما يكفي، ثم إن هذه الطريقة بالذات ستوفر لصاحبها قدراً مضافاً من الحرية، يستطيع خلاله أن يتحرك حركة مغايرة - تستلزم أكبر قدر من التوضيح - عن تلك التي يمكن أن تحدث في أي مصنف تدويني آخر... غير أن هذه الطريقة هي الأخرى لم تكن مسعفة لدريدا في توضيح معنى المفردة - التفكيك - وحل إشكاليتها كما يبدو، حيث يضطر إلى القول صراحة «لا أعتقد أن هذه المفردة - التفكيك - جيدة وهي خصوصاً ليست بالمفردة الجميلة... أكيد أنها أسدتْ بعض الخدمات ولكن في وضعية محددة جيداً، لمعرفةِ ما فرضها في سلسلة البدائل الممكنة، على الرغم من عدم كفايتها الجوهري، سيتوجب تحليل وتفكيك هذه (الوضعية المحددة جيداً) وهذا أمر صعب ولن أتمكن من القيام به هنا! إنني ألاحظ يا صديقي أنني إذ أحاول إيضاح كلمة، للمساعدة في ترجمتها، لا أقوم في الواقع إلّا بمضاعفة الصعوبات (مهمة المترجم) المستحيلة، هذا هو ما تعنيه مفردة التفكيك أيضاً».

هنا سنتجاوز، نعلّق دلالة المفردة في سياقاتها النحوية والبلاغية، لنخطو خطوة أخرى باتجاه معرفة معناها من خلال وضعها المعرفي، خطوة يمكن نعتها بكونها وصفية، تعريفية بحدود عملها ومكانتها:

1 - التفكيك كلمة لم تكتسب هالتها إلّا في أيام البنيوية... إنه حركة بنيانية وضد

البنيان في الآن نفسه، فنحن نفكّك بناءً أو حادثاً مصطنعاً لنبرز بنياته، أضلاعه وهيكله، ولكن نفكّ في آن معاً، البنية الشكلية العارضة والمخرّبة، البنية التي لا تفسر شيئاً، فهي ليست مركزاً ولامبدأً ولاقوة، أو مبدأ الأحداث بالمعنى العام للكلمة. إنه حركة بنيوية - حركة تضطلع بضرورة معينة للإشكالية البنيوية، ولكن أيضاً، حركة (ضد بنيوية) وهو يدين بجانب من نجاحه لهذا اللبس. كأن الأمر يتعلق، بحل، بفك، بنزع رواسب البنيات، جميع ضروب البنيات، لغوية، تمركزية، لوغوسية وتمركزية صواتية، بما أن البنيوية كانت يومها خاضعة بخاصة إلى نماذج لغوية - نماذج علم اللغة والألسنية.

2 - إن التفكيك ليس تحليلاً (analysis) ولانقداً (critigue) وعلى الترجمة أن تأخذ هذا بنظر الاعتبار، ليس تحليلاً بخاصة، لأن تفكيك عناصر بنية، لايعني الرجوع إلى العنصر البسيط، إلى أصل غير قابل لأي حل، فهذه القيمة ومعها قيمة التحليل نفسها بالذات هي عناصر فلسفات خاضعة للتفكيك - وهو ليس نقداً، لا بالمعنى الكانتي، (لأن هيأة القرار، الحكم، الاختبار، التحديد) هي نفسها، شأنها في هذا شأن جهاز النقد المتعالي كله، تشكل أحد الموضوعات أو الأشياء الأساسية التي يستهدفها التفكيك.

3 - ليس التفكيك منهجاً ولايمكن تحويله إلى منهج، خصوصاً إذا ما أكدنا على الدلالة الإجرائية، كذلك ليس يكفي القول إن التفكيك لا يمكن أن يُختزل إلى أدوات منهجية أو إلى مجموعة من القواعد والإجراءات القابلة للنقل... يجب أن نحدد أن التفكيك ليس فعلاً أو عملية حتى، وهذا، لا فقط لأنه لا يعود إلى ذات فاعلة محددة (فردية أو جماعية) تبادر إلى تطبيقه على شيء أو نص أو موضوع، إنما لأن التفكيك (حاصل). إنه حدث لا ينتظر تشاوراً أو وعياً أو تنظيماً من لدن الذات الفاعلة ولا حتى من لدن الحداثة. إن (الشيء في تفكّك) أو (هذا يفكّك) وليس ألـ (هذا) هنا شيء غير شخصي يمكن مقابلته بذاتية (أنوية) معينة. إن (هذا بصدد التفكك) يقول ليتريه «يتفكك يفقد بناءه».

في الفعل (Se)[4] وإن (Sedeconstruir... perdre. saconstruction)

(Sedeconstruir) التي لا تدل على إنعكاسية (أنا) أو وعي، إنما تحل اللغز كله.

4 ـ إن صعوبة تحديد مفردة التفكيك وبالتالي ترجمتها، إنما تنبع من كون جميع المحمولات وجميع المفهومات والدلالات المعجمية وحتى التمفصلات النحوية التي تبدو في لحظة معينة وهي تمنح نفسها لهذا التحديد وهذه الترجمة، خاضعة هي الأخرى للتفكيك وقابلة له مباشرة أو مداورة... وهذا يصح على كلمة التفكيك وعلى وحدتها مثلما على كل كلمة. إن (عن الكراماتولوجيا) ـ كتاب لدريدا ـ يضع تحت طائلة السؤال وحدة الكلمة وجميع الامتيازات المعقودة لها بعامة. إذاً فإن خطاباً أو بالأحرى كتابة هي وحدها القادرة على أن تدرأ هذا العجز للكلمة.

إن كلمة التفكيك شأن كل كلمة أخرى، لا تستمد قيمتها إلّا من إندراجها في سلسلة من البدائل الممكنة في ما يسمّيه البعض بيالغ الهدوء (سياقاً). إن هذه المفردة لاتتمتع بقيمة إلّا في سياق معين تحل فيه محل كلمات أخرى أو تسمح لكلمات أخرى بأن تحددها، الكتابة، مثلاً، أو الأثر أو (الأخـ (ت) لاف) أو الزيادة، الهامش، الباكورة، الإطار. وكان يمكن أيضاً إيراد جمل أو سلاسل من الجمل تحدد بدورها هذه الأسماء. إن التفكيك هو الشيء نفسه وسواه.

ملامح لعلاقة التفكيك بالسلب:

خلال هذا العرض الذي قدمناه معتمدين بشكل أساسي على رسالة جاك دريدا إلى صديقه البروفسور الياباني (أروتسو). تساءلنا عن إمكانية إفادة دريدا من أسلوب (السلب الهيجلي) في تعيين معنىً محدد وتعريف وصفي شامل وكافٍ لهذه المفردة. ولما كنا نسعى إلى إثبات مثل هذه الإفادة، أصبحنا ملزمين بتقديم ما يبرر صدقها ويمكن إتخاذه حجة دونها. ونحسب أن في هذه النقاط

القابلة ما يسفر عن طبيعة حجتنا، أولاً، وما يجعل هذه الحجة ذاتها مدخلاً لقراءة غائية عامة تنتزع إلى تثبيت علاقة تفكيكية دريدا بجدلية هيغل:

1 ـ النفي الشامل لإمكانية أن تقابل مفردة التفكيك بالفرنسية دلالة واضحة ومحددة، الأمر الذي يمهد به جاك دريدا الاستخدام صيغ النفي والسلب عن المفهومات والدلالات التي يمكن أن تصلح كمعنى للتفكيك، مستفيداً من هذه الحركة ـ حركة السلب ـ في تثبيت هذا المفهوم وإيراد ذكره، لكن بصيغته المنفية السالبة. فهي إذ تعمد إلى ذكر هذا المعنى أو ذاك فإنها تفعل ذلك حقاً، لكن بطريقة مغرضة، تكون صيغة النفي فيها سابقة على المعنى الذي تريد ذكره، كما سنلاحظ ذلك مؤكداً في مجمل الفقرات القادمة التي استخدمنا خلالها الأقواس لتحديد أدوات النفي وصيغه.

2 ـ (لم) تكن الدلالات التي أوردها قاموس ليتريه لتهمّ ومجازياً إذا صح التعبير (إلّا) نماذج ومناطق معينة من المعنى (وليس) كل ما يمكن أن يهدف التفكيك إليه في طموحه الأكثر جدية. إن هذا الطموح (لا) يتحدد بنموذج لغوي ـ نحوي و (لا) حتى بأنموذج سيمنطيقي و(لا) كذلك بأنموذج مكائني.

3 ـ إن القيمة الاستعمالية هي ما سأحاول الآن تشخيصه و(ليس) معنىً أولياً قد يعود إلى إشتقاقية ما، قابعة في ما وراء أو في منجى من كل استراتيجية سياقية.

4 ـ إن المفردة تعرب عن إنتباه معين إلى البنيات التي (ليست) ببساطة (لا) أفكاراً و(لا) أشكالاً و(لا) تركيبات و(لا) حتى أنساقاً.

5 ـ إن هذه المفردة لوحدها على الأقل (لم) تبدو لي كافية أبداً كانَ عليّ مثلما أفعل هنا أن أكثر من التحذيرات وأن (أستبعد) نهائياً جميع مفهومات التراث الفلسفية مع إعادتي التوكيد على ضرورة الرجوع إليها عبر عملية (تشطيب) على الأقل.

6 ـ إن التفكيك (ليس) تحليلاً و(لا) نقداً... (الفقرة الثانية مما تقدم حول تعريف المفردة).

7 ـ (ليس) التفكيك منهجاً و(لا) يمكن تحويله إلى منهج... (الفقرة الثالثة مما تقدم حول تعريف المفردة).

8 ـ التفكيك، هي مفردة قابلة أساساً للأبدال بكلمة أخرى في سلسلة من البدائل ويمكن أن يتحقق هذا بين لغة وأخرى أيضاً، سيتمثل حظ التفكيك في أن تتوفر اليابانية ـ مثلاً ـ على مفردة هي نفسها وسواها للتعبير عن الشيء (نفسه وسواه)، للكلام عن التفكيك وإجتذابه إلى محلات أخرى وكتابته وخطه في كلمة تكون أجمل أيضاً.

تلك هي سمة الإفادة الأولى لجاك دريدا من جدلية هيجل، أعني من استخدام أسلوب السلب الهيجلي، طريقةً لتعيين معنىً محدد للتفكيك عبر النفي المستمر للمفهومات التي يثبتها.

ولئن كانت هذه الإفادة عامةً، لا تؤشر شيئاً جوهرياً عن علاقة التفكيك بالجدل أو فلنقل لاستخدام دريدا لأسلوب السلب الهيجلي، فإننا سنتعرف في المادة التالية عن علاقة أكثر جوهرية وعمقاً لاستخدام طريقة (السلب الهيجلي)، لكن ليس في التفكيك هذه المرة، إنما في استراتيجية الاختلاف وعمله أيضاً، أي في مركز قوة التفكيك وفيه بيته الخاص.

الاختلاف ـ السلب:

كنّا قد أشرنا في فقرة سابقة إلى الأهمية البالغة التي تحظى بها قوة السلب في المذهب الهيجلي، لأنها الشرط الضروري لظهور العالم إلى الوجود. فالأجناس تصبح أنواعاً عن طريق (الفصل) أو (السلب) لأن الأخير هذا هو الذي يخرج الفئة الجزئية الخاصة من الفئة العامة عن طريق حذف الأنواع الأخرى أو سلبها. فإذا أردنا أن نستخرج الإنسان/ النوع من الحيوان/ الجنس مثلاً، فإننا نضيف إليه صفة النطق، محققين بهذا الفعل مسألتين، أولاهما، إضافة الفصل إلى الجنس ليصبح نوعاً وثانيهما ـ في الوقت ذاته ـ حذف

الأنواع الأخرى التي يتضمنها جنس الحيوان بإضافة الفصل الذي هو النطق - في هذا المثال -.

بعبارة أخرى، إن ما فعلناه هو، أننا عيّنا الإنسان وحددناه حين أضفنا الفصل إليه، أي أن الجنس الذي كان يتضمن الحصان والكلب والإنسان تحت تسمية واحدة، قد أصبح الآن - بإضافة الفصل الذي هو النطق - نوعاً يستبعد تلك الأنواع الأخرى كلها في الوقت ذاته الذي يبقي الإنسان وحده نوعاً معيناً محدداً. غير أن هذا التعيين والتحديد يعني في الوقت ذاته بإيجابيته وواقعيته، نفي الأنواع الأخرى عنه. فأن نقول الإنسان، فهذا يعني إنه ليس الحصان أو ليس الكلب أو الطائر، فالتعين هنا وكما يقول (سبينوزا) هو نفي وسلب في آن واحد.

حتى إذا أردنا استخدام طريقة هيجل في السلب، قلنا، إن هذا النوع الذي نسعى إلى تعيينه، ليس حصاناً ولا كلباً ولاطائراً، ورغم أننا لا نعرف ما هو بعد، فإن طريقة السلب هذه ستفضي بنا إلى تعيينه حتماً. وما كنا نفعله هنا ليس سوى سلب الأشياء سبيلاً لتعيين شيء محدد، وهنا تجدر الإشارة المهمة، إلى أن (السلب) أو (الفصل) ليس شيئاً آخر في حقيقته غير معنىً محدد من معاني الاختلاف، فالفصل (Differentia) هو الصفة أو العلامة المميزة الفارقة (distinguishing mark) - وهي هنا (النطق) - التي تفصل /تميز/ تضع الاختلاف بين نوع الإنسان وسواه من الأنواع داخل جنس الحيوان. وأحسب أن هذا المعنى المحدد للفصل والمستمد من صيغة الاختلاف وطبيعته هو المعنى المستخدم والمصرح بالعمل على وفقه في كل مذهب هيغل الجدلي.

ما نود قوله هنا، هو أن جاك دريدا أراد أن يعرّف التفكيكية وأن يضع معنىً محدداً لها ولعملها، فراح يسلب عنها كل التعريفات الممكنة التي مرّ بنا ذكرها والتي سبقت الإشارة إلى عموميتها، ثم أتبع ذلك بمحاولة وضع معنىً محدد لمفهوم الاختلاف وعمله فأتّبع نفس الطريقة السابقة أعني سلب التعريفات وطرق العمل عن مفهوم الاختلاف هذا، سبيلاً لتعيينها أيضاً، غير أن

المضاف والمهم هنا، هو دخول هذه اللعبة في حيز عمل الاختلاف وطبيعته الفلسفية النقدية أيضاً، الأمر الذي يستلزم منا توضيح ذلك وبيانه عبر الأسلوب الآتي:

1 ـ سبق لنا القول باعتماد استراتيجية العمل التفكيكي على مبدأي، الجدية والاحتيال، حيث تم تأكيد هذا الاعتماد ـ في شقه الأول ـ لا في إشادة جاك دريدا بالعمل الفلسفي الذي أنجزه (جورج باتاي) إزاء فلسفة هيغل[5] حسب، بل في ذلك الضرب العميق من المعرفة الواسعة بكل تفاصيل الخطة الفلسفية التي يضعها دريدا قبيل لحظة الصراع مع الجهة الأخرى التي ينوي تفكيك بنيتها، أما عن المبدأ الآخر والمتمثل بالمكر والدهاء والحيلة فإنه ما يحمل لغز التفكيكية كله. فالتفكيك أو الاختلاف (حيلة ولايمكن أن يكون إلّا حيلة)[6]، فإذا كان عمل هذه الحيلة إزاء النصوص المراد تفكيكها، لا يعنينا كثيراً ـ عند هذا المجال من البحث ـ فإن استخدام هذه الحيلة في تعيين معنى الاختلاف بطريقة عمله النقدية والفلسفية هو ما نريد إيضاحه وتأكيده، بعد القول المباشر، بأن هذه الحيلة وفي هذا الصدد كانت تعتمد بشكل لا يقبل اللبس على أسلوب السلب الهيجلي، كاستراتيجية عميقة تقوم عليها لعبة الاختلاف كلّها بما يخص التعريف والعمل.

2 ـ إذا كان الجدل بالنسبة لمذهب هيغل في المثالية المطلقة، يمثّل العمود الفقري الموكل برفع بنائه الفلسفي كلّه، فإن الاختلاف هو الآخر، يمثل المكانة ذاتها بالنسبة لمذهب دريدا في التفكيك متمثلاً ذلك، لا بإقامته لمذهب التفكيك حسب بل في إيلائه وحده مهمة هدم الأبنية الميتافيزيقية القائمة أيضاً، فهو وحسبَ هذا الدور، دعامة الإقامة والهدم أيضاً، إقامة مذهب التفكيك وأداة هدم العقلانية.

3 ـ بذات الطريقة التي يستخدم فيها هيجل الجدلَ كبمدأ أساس يتحرك العقل على وفق قوانينه داخل الوجود والمعرفة، يستخدم جاك دريدا (إختلافه) منهجاً كلياً للوجود والعقل والمعرفة ضمن مذهب التفكيك وحدوده، غير أن المهم بهذا الصدد، هو أن التفكيك سلاح (مختلف) عن كل ما سبق للعقل

الفلسفي قوله، يقول دريدا «أن أستبعد نهائياً جميع مفهومات التراث الفلسفية مع إعادتي التوكيد على ضرورة الرجوع إليها عبر عملية تشطيب على الأقل»[7] بعبارة دقيقة أخرى، إن الاختلاف منهج لإظهار (المختلف) لا في بنية إلأبنية المعرفية التي يحاول هدمها بإظهار الاختلاف فيها حسب، بل، باختلاف تلك الأبنية معه وعنه بوصفه لحظة معرفية جديدة ومختلفة بامتياز أيضاً.

4 - حين أراد جاك دريدا أن يضع تعريفاً محدداً للتفكيكية، أستخدم بشكل لا مجال للشك فيه (أسلوب السلب الهيجلي)، متمثلاً ذلك بسرد (اللاءات) النافية، لأن، لا يكون التفكيك كذا أو كذا أو حتى كذا، غير أن هذا الأسلوب يحتم على دريدا أن ينتهي إلى وضع تعريف إيجابي مثبت ومحدد لمعنى التفكيك، حسب ما يقرره مبدأ العمل على وفق طريقة السلب التي تقتضي عدم استمرار لاءات النفي هذه في تدفقها.

5 - إن وضع تعريف محدد لمعنى التفكيك عبر استخدام أسلوب السلب الهيجلي مسألة لاتحظى بقبولها لدى جاك دريدا ولا يريد الإقرار بها، لا لأنه يُدخل اللعبة هذه في الحيز الجدلي الذي يسعى هو لهدمه، حسب، بل لأن منهج الاختلاف لديه، يقتضي كأوّل ما يقتضيه - كما سبق التنويه - الاختلاف مع الأفكار الفلسفية التي سبق للعقل طرحها والتي تمثل هنا، السلب الهيجلي وجدليته.

6 - لذا فلا بد هنا من استخدام أسلوب السلب الهيجلي، لكن مع الإصرار على تدفق اللاءات النافية وعلى تركها دون الاهتداء أو الانتهاء إلى لحظة موجبة تستقر عند تعريف وصيغة محددة، وهذه هي لحظة الاختلاف مع سلب هيغل، مثلما هي وجه الاحتيال الأوّل عليه، هذا الاحتيال الذي حقق لجاك دريدا إرادته الخاصة المزدوجة، بـ (لا) تعريف التفكيك أولاً، وبالاختلاف مع سلب هيجل ثانياً، رغم استخدامه لطريقته.

7 - غير أن إدراك جاك دريدا لتمكنه من الاختلاف مع أسلوب السلب الهيجلي عبر منح لاءاته النافية حرية التدفق ومغادرة التفكيك دون لحظة إيجابية تعيّنه،

سيضعه في مأزق معرفي جديد، هو، حتمية وقوعه في اللاهوت السلبي[8]، الأمر الذي لابد من استدراكه معرفياً والالتفاف عليه، عبر وضع الاختلاف مرة أخرى في موضع اختلاف مع مفهوم (سلب اللاهوت) هذا، وعبر القول الصريح هذه المرة بعدم تشابه عمل التفكيك مع أسلوب السلب اللاهوتي هذا... يقول دريدا مدافعاً (إذا كان اللاهوت السلبي يسعى إلى تسمية (ملمح) آخر للّه، أعلى من الملامح والصفات المعطاة له حتى الآن في اللاهوتيات الإيجابية ـ الديانات وما يندرج في معيارياتها بلا شذوذ ولا هرطقة ـ فإن التفكيكية لا تسعى إلى إقامة ما (وراء) للفلسفة الميتافيزيقية الغربية ولاتعرف ما هو هذا (الماوراء) وإنها تكتفي بتفكيك المتن القائم بما هو. ولما هو)[9].

8 ـ هكذا وبالطريقة ذاتها، أي باستخدام أسلوب السلب للتعيين مع المضي بالتوازي مع تلك النظرة الثاقبة لإرادة الاختلاف المنقذة والحذرة من الوقوع في التشابه، أقول هكذا سيختلف دريدا مع مفاهيم فلسفة (كانت) النقدية حين يدرك ـ أن التفكيك بعرضه لمفاهيم العقل عرضاً نقدياً فاحصاً من أجل الاختلاف معها ـ يقترب من عمل كانت في نقد العقل، يعلن وهذه هي لحظة الانقاذ والاختلاف (إن فلسفة كانت النقدية كلها وكانت نفسه خاضع للعبة التفكيك أيضاً). أي أن جاك دريدا يتخلص من حرج إضافة التفكيكية إلى عمل كانت حين يقترب عمل التفكيك من نقد العقل متمثلاً هذا الاقتراب بفحص آلة المعرفة التي هي العقل، أما وجه التخلص والإنقاذ هذا فهو إظهار الاختلاف، لا في الآلة المعرفية التي يستخدمها كانت لفحص العقل حسب، ولافي بيان الاختلاف في نص كانت المستخدم لتوثيق عمله الفلسفي النقدي أيضاً، بل في إدراك هذا الاختلاف الكانتي والتأشير على حدوده بآلة مختلفة عن عمل كانت النقدي كله، بعبارة توضيحية، إن نقد عمل كانت العقلي النقدي من قبل جاك دريدا يحتمل إدراج هذا العمل وضمّه إلى ذات منهج كانت النقدي لأنه نقد للعقل أيضاً، الأمر الذي يستبعد جاك دريدا قبوله، بافتراضه أن (مهمة) التفكيك هنا، هي، إظهار

المختلف داخل عملية (نقد العقل الكانتيه) تلك وبآلة مختلفة عن منهج كانت أيضاً.

9 ـ هكذا أيضاً، سيختلف دريدا، وعبر إتباع الحركة الثلاثية ذاتها، السلب ـ الاقتراب ـ الانقاذ المؤدي إلى الفهم الخاص، سيختلف مع نيتشه في نظرية العود الأبدي، مع فرويد في مبدأ اللاشعور ثم مع فوكو في بحوث حفرياته التاريخية والمعرفية، بل مع كل ما سبق للتراث الفلسفي طرحه، عبر تأكيده المزدوج على شمولية الاختلاف من جهة، وإختلاف هذه الأبنية العقلية المطروحة مع (الاختلاف) أولاً، ومع نفسها وخطابها المكتشف باختلاف جاك دريدا، من جهة أخرى.

10 ـ إن ما نخلص إليه ونوجزه من مهم ما تقوله النقاط السابقة هو، واقعة استخدام دريدا لأسلوب السلب الهيجلي القائل بضرورة الإفضاء إلى تحديد وتعينٍ ما، لما يراد تعريفه وتعيينه، أولاً، ثم ملاحظته الثاقبة اقتراب هذا التحديد من أحد المفاهيم الفلسفية المطروحة، ثانياً، ثم إنقاذ هذا (الشيء) المراد تحديده من التشابه، وتكوين فهم خاص له، مختلف، عبر الاحتيال والتأويل.

4

ميتافيزيقا الاختلاف

«إن الاختلاف هو الأصل غير البسيط وغير المملوء، إنه أصلُ الأشياء المركب والمختلف، إنه ليس وجوداً ولاجوهراً ولاينتمي إلى أي صنف من أصناف الوجود الحاضر أو الغائب».

«جاك دريدا».

ثمة مسألتان ينبغي التوقف عندهما ملياً قبل الدخول في تفاصيل مضمون فصلنا الجديد هذا، ذلك لأن التعرف إلى تلك المضامين دون هذا النوع من التوقف الذي يؤدي إليها ويسبقها، قد يعرضها إلى نوع من النفور عنها أو عدم الاستجابة لها عند وهلتها الأولى، بسبب من غرابة المطروح ومن طبيعة المفارقة المعرفية التي ينطوي عليها ويتولى عرضها. إذن فنحن نتوخى بهذا التوقف/ التقديم الذي يحمل معنى التردد في طرح ما سيليه من الحقائق، تبرير عدم القدرة على تفادي ضرورة طرحه، بسبب من أملنا الكبير، لا بإمكان قبول القارئ لغرابة تلك المضامين والانحياز لها حسب، بل وإمكان البرهنة من قبلنا على صحتها أيضاً فضلاً عن الأهمية البالغة لتلك المضامين وغناها معرفياً.

أما المسألتان، فأولاهما القول مع التحفظ الشديد والحذر من سوء فهمنا، بأن ثمة تشابهاً واضحاً جلياً بين مفهوم الاختلاف ومفهوم الجوهر، حد إمكان القول، بأن الاختلاف من حيث مكانته في فلسفة دريدا، صفاته ووضعه المعرفي والمنطقي هو شكل من أشكال عرض الجوهر لنفسه، أو فلنقل، تمثيل جديد\ لفكرته، لكنه ـ وهذا معنى ينبغي التأكيد عليه ـ قول مستمد انطلاقاً من الوضع الشبيه الذي يضطر عنده عالم الفيزياء إلى القول بأن في الشعرى اليمانية ذرات هيدروجين عند درجة حرارة 10000 درجة مئوية، أعني «إن عالم الفيزياء يعتمد على اعتبارات احتمالية، فهو يقيس الأطوال الموجية لخطوط الطيف في الضوء المنبعث من الشعرى اليمانية ويجد أنه مماثل لما يعرفه عن الضوء المنبعث من الهيدروجين عند درجة حرارة 10.000 درجة مئوية فيستنتج دون لغو، أن في الشعرى اليمانية ذرات هيدروجية عند درجة حرارة 10.000 درجة مئوية وليس، ولن يكون هناك دليل على هذا لأننا لن نتمكن أبداً من الذهاب إلى الشعرى اليمانية لنكشف ذلك»[1].

إذن فنحن هنا إزاء الوضع المعرفي المماثل الذي يسوغ لنا النظر إلى الاختلاف بوصفه جوهراً، انطلاقاً من الشبه الأكيد والصفات المشتركة التي يحملها كل من الاختلاف والجوهر، لكن دون صيغة الاضطرار إلى الذهاب إلى جاك دريدا لتأكيد هذا الأمر أو نفيه، كما يضطر عالم الفيزياء إلى الذهاب إلى الشعرى اليمانية لتأكيد (إستنتاجه الاحتمالي). أما المسألة الأخرى، فهي إتخاذ هذا المفهوم، الاختلاف، والتعامل معه على أنه مركز، بداية لمذهب، عمل دريدا على الشروع في فلسفته انطلاقاً منه. لكنها، مرة أخرى وبعبارات دقيقة، نحن لا نريد القول بأن فكرة الجوهر كما وردت لدى العديد من الفلاسفة، أرسطو، ديكارت، سبينوزا، قد وجدت لها وبإرادة مبيتة، مكانة شبيهة ومكاناً في فلسفة دريدا تحت تسمية الاختلاف، لأن مثل هذا القول لا صحة له أبداً، مثلما لا نريد القول في الوقت ذاته، بأن ثمة نية ما، جهداً مقصوداً كان يريد به جاك دريدا تأسيس (مذهب) فكري له سماته المعرفية المحددة إنطلاقاً من فكرةٍ مركزية، بداية وأصل يسمح بهذا النوع من الإنشاء والتأليف الفلسفي، لأن التفكيك أو الاختلاف في حقيقته، هو الحركة المقوّضة المستهدفة لكل هذه الأبنية العقلية. فإن وردت مفردة (مذهب) لنعت فكر دريدا، فإنما هي من قبلنا وبضرورات يقتضيها سياق التعريف والكشف.

إذن ـ وهذا تكرار جديد ـ نحن نريد أن ننفي هنا مسألتين، مؤكدين بحزم على عدم وجودهما في فلسفة دريدا، وهما، نفي (القصدية) في إنشاء مذهب فكري ينمو بخطوات فكرية متماسكة إنطلاقاً من بداية محددة تسمح بهذا النوع من الإنشاء، ثم نفي أن يكون الاختلاف جوهراً مرتبطاً مفهومياً بنفسه وعارضاً لها انطلاقاً من فكرة الجوهر، إنما نريد القول حسب، بأن الصفات التي منحها دريدا لمفهوم الاختلاف صفات شبيهة ومستمدة من مفهوم الجوهر، بوعي منه لهذا التشابه أم بغير وعي.

لكن، إذا كان دريدا يصر على أن (في البدء كان الاختلاف) فإن سؤالاً عن نوع هذه البداية، بما يمكن أن تنطوي عليه صيغة التساؤل من مطالبة بالتعرف على نوعها من حيث كونها، فلسفية، لاهوتية، بديهية، سيصبح سؤالاً

ممكناً ومشروعاً أيضاً، بل إن هذا الوضع الذي اختاره دريدا لمفهوم الاختلاف ليسمح بمزيد من الأسئلة، منها:

ما الذي يريد التمثيل له والإشارة إليه والدلالة عليه حين يكون محله في فلسفة دريدا متبوعاً لهذه المكانة المركزية التي تحمل ثقل فلسفة دريدا كلها؟ لمن هو بداية؟ وأي شيء هذا الذي يبدأ منه ويصدر عنه؟ ثم أيستطيع أخيراً ـ بوصفه اختلافاً ـ أن يحرز لنفسه بداية (مختلفة) عن كل البدايات السابقة عليه، من جهة، وبداية مختلفة بماهية تكوينه كاختلاف؟

مكانةُ الاختلاف ومكانهُ في فكر دريدا:

الاختلاف لدى جاك دريدا، أصل سابق على كل أصل ممكن، أعنصراً كان أم علاقة، شيئاً أم فكرة نريد لها أن تتأسس أو تعمل هي على تأسيس نفسها دون تدخل خارجي. إنه البدء المطلق والشرط المتعالي السابق الحتمي في سبقه لكل بداية ممكنة، فما أن نبدأ حتى يضع الاختلاف سبقه الجبري على ما نبدأه، فهو وبهذا المعنى خارج عن إرادة البداية، سابق على كل مرجعية أو سلسلة (يمكن أن تنتهي عناصر التحليل إليها) الأمر الذي يعني فيما يعنيه أن الاختلاف، ليس هو السابق في الترتيب على بداية الأشياء حسب، بل هو علتها أيضاً سواء أأخذ هذا الترتيب بسبقه الزمني أم المنطقي على حد سواء. من جانب آخر ومن أجل أن يصبح الاختلاف حقيقة موضوعية، عمل جاك دريدا على إضفاء صفتي الضرورة والشمول على مبدأ الاختلاف لديه، وهما الشرطان اللازمان لكل فكرة يراد لها أن تكون موضوعية، من أجل إخراجها عن الفهم الذاتي العرضي الذي ينتمي إلى إحساساتنا المفتقرة بطبيعتها إلى الاستقرار والثبات، إذن، فالاختلاف أولاً، شامل كلي يطال بروحه الأشياء كلها دون أن يعفى منه شيء في الوجود، يقول (ليستج) معلقاً ومضيفاً لجملة من تعريفات دريدا للاختلاف، «يبدو أن الاختلاف قوة كونية، كلية الحضور، إنه قوة التمييز الأولى الفاعلة التي تتغلغل في كل وجود ومفهوم في هذا

العالم... فلا شيء يسبقه ولاشيء يهرب منه»[2]. فضلاً عن كونه (حدث) يصيب الأشياء كلها بصيغة ضرورية لا تخضع للاتفاق أو المصادفة.

لكن إلى أي مدى يمكن التسليم بهذا الكلام وقبوله، الكلام الذي يكثر دريدا والتفكيكيون من ترديده، خصوصاً إذا كان الوسط الذي يجري الكلام فيه وسطاً فلسفياً، أي ليس يحظى بصفة القبول فيه كلام إلا بعد البرهنة عليه واختبار صدقه؟ الأمر الذي يعني ضرورة التعامل مع الاختلاف بوصفه بداية، تعاملاً فلسفياً، يفترض منا الحوار الفلسفي معه، وعبر الخطوة التالية.

امتحان البداية:

إذا قلنا أن العقل هو المبدأ الأول للعالم، وكنا نأمل استنباط هذا العالم منه فلابد أن نبدأ يقيناً، بتقديم تفسير عقلي لهذه العلة العقلية ذاتها، حتى إذا عجزنا عن ذلك أصبحت بدايتنا بالعقل علة بلا تفسير، أي علة غير معقولة، مثال ذلك، إن فلسفة (ديكارت) برمتها قد بدأت من علة غير معقولة، أي من واقعة مطلقة غير مستنبطة ولاتحمل الضرورة العقلية لاستنباطها، بعبارة أخرى، أنها بدأت من سر غامض لا يحمل الجواب على السؤال (ولماذا أنا موجود) حتى لو نجحت هذه البداية في تفسير الكون كله وفقها، فإن الكون سيبقى رغم ذلك غامضاً لأنه يبدأ عن عبارة غامضة ليست مستنبطة ولاتحمل الضرورة العقلية لاتخاذها بداية[3].

السؤال هنا، هو، ما نوع البداية التي أرتكز عليها وتتأسس فكر جاك دريدا في التفكيك والاختلاف إنطلاقاً منها؟

هل كانت بدايته واقعة قطعية مطلقة؟ هل هي بديهية غير مفسرة؟ سببٌ أولي لا يستطيع تفسير نفسه ولا العالم الذي يخرج عنه؟ أم هي مقولة مستنبطة ضرورية ترد وفق قوانين العقل ومقتضياته؟ هل لهذه البداية ما يسبقها بوصفه علة لها؟ أم هي بداية (عقلية) أولى تحمل وتفسر ذاتها بوصفها علة كلية أولى؟

ليس من الصعب الحصول على إجابة محددة تعرفنا بنوع البداية التي ينتمي الاختلاف إليها بوصفه مذهباً فلسفياً لأن جاك دريدا والتفكيكيين يجمعون على أن الاختلاف هو المصدر المتعالي وهو (أصل الأشياء المركب والمختلف) وهو الأول الذي يُخبرُ عن أوليته بطريقة شبه إيمانية، تقترب من صيغ القول والاعتقاد الديني، حيث يرد، (أن الاختلاف هو المصدر المتعالي الذي لا يخضع لشروط سابقة ولايمكن الذهاب أبعد منه، ولذلك فهو أصل دون مركز يعود إليه)[4] ويرد أيضاً، أن (في البدء كان الاختلاف).

لكن، لماذا كان الاختلاف في البدء، وهذا هو سؤالنا الأول في امتحان صحة اتخاذ هذه الواقعة بداية لمذهب التفكيك، من جهة، وهو في الوقت ذاته مطالبة بالكشف عن الضرورة المنطقية والمزيّة الفريدة المعقولة التي يتأهل الاختلافُ بامتلاكها لأن يكون بداية معقولة مطلقة؟

إن طروحات جاك دريدا كلّها لتفتقد في الإجابة عن هذا السؤال نبرة اليقين والجرأة التي تحدثت بها حين وضعتْ واتخذت من الاختلاف بداية، ذلك إذا كان ثمة طروحات لجاك دريدا يمكن عدّها إجابة عن السؤال هذا، غير أنه سؤال مهمل الإجابة عن عمد، سؤال متطاول على الحقيقة، يتجاوز حدّه المعرفي ليسألَ عمّا لا يجوز السؤال عنه، أنه لا يحمل شرعية التشكيك بما هو قائم ومسلم بقبوله، لذا فإن جاك دريدا لا يكتفي بإهماله وإغفال ندائه حسب بل إنه ليذهب أبعد من ذلك، لكي يؤكد قطعية التسليم بهذه البداية مع الإصرار على عدم الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بأسباب اختلافه أو ضرورة سبقه، يقول أحدُ دارسي التفكيك وشرّاحه «إن المختلف لا يحمل الجواب عن السؤال الذي يثيره لدى ملاحظة، ولماذا هو مختلف، فاعله مجهول من صنع اختلافه، أهو صانع خارجي، بل هو المختلف صنع ذاته، كيف؟..؟»[5].

بهذه الإجابة تكون التفكيكية قد سمحت لنا بإمكانية عدّ بدايتها بالاختلاف واقعة قطعية غير مستنبطة ولا مفسرة، أي أنها لا تحمل الضرورة العقلية لاتخذها بداية، فضلاً عن كونها قد بدأت بسر غامض سيفضي إلى إنشاء مذهب ملغز هو نتاج حتمي لمقدمة غامضة.

لأن القول بأن المختلف صنع ذاته، أو إنه علة نفسه لا يمثل إجابة كافية تعفي جاك دريدا من المساءلة العقلية حول بدايته، لأن العقل في الفلسفة، بوصفه علة كلية تفسّر ذاتها دون علة أخرى سابقة عليها تكون لها هذه البداية معلولاً، هو وحده من يمثل علة ذاته، لأن أسباب خلقه كامنة فيه، ولم يقل لنا جاك دريدا أن العقل هو المقصود بالمختلف، مثلما نعرف من جانبنا أن ليس الاختلاف والعقل شيء واحد، أضف إلى ذلك القول «إن العلة الكلية التي تصنع ذاتها لابد لها من أن تكون حائزة على شرطين ضروريين، الأول هو أن تكون قادرة على تفسير الشيء الذي يخرج منها بوصفه شيئاً ضرورياً لابد أن يخرج عنها، والثاني، أن تكون قادرة على تفسير نفسها بنفسها وتعيينها ذاتياً، إذ لو بقي بلا تفسير فسوف يكون عبارة عن غموض مطلق، كذلك يكون هو غموضاً مطلقاً لو فسرهُ شيء آخر غيره، فضلاً عن أنه لن يكون في هذه الحالة مبدأً أولاً لأن الشيء الذي فسره في هذه الحالة سيكون سابقاً عليه»[6].

بذا نكون قد توصلنا إلى أن بداية دريدا بالاختلاف لم تكن بداية مستنبطة ضرورية، مثلما لم تكن علة بحد ذاتها، علة معقولة للأشياء، وليس في استنتاجنا هذا من أهمية كبيرة يمكن أن تشبع النوايا التي أردنا بلوغها عندها. ذلك لأننا نطمح إلى انتزع ما هو أكبر وأهم من الحقائق التي تتشبث هذه البداية بها وتمتنع عن قولها، حصراً، القول بأن أكبر ما أرادت البداية المقصودة بالاختلاف قوله - وهو بطبيعة الحال قلبها وخلاصتها... مثلما هو بطريقة حضوره في التفكيك قولاً عدائياً محموماً - إن هذا القول الكبير الذي أرادت البداية قوله والذي يحمل الصيغة التدميرية الموجهة لشيء ما... هو في الوقت ذاته إعلان عن إنتمائها إلى ذات النوع الذي استحدثت من أجل تدميره والإطاحة به إلى غير رجعة. بعبارة أخرى صريحة مباشرة.. إن الإختلاف وهو هنا السلاح الأوحد الذي أوكلَ التفكيكُ إليه مهمة هدم ميتافيزيقا الغرب، أن هذا السلاح الذي يُفترض أن يكون من طبيعة نوعية مختلفة، هو سلاح ميتافيزيقي، بدءً بوضع مخططه النظرية، مروراً بخامات صنعه وتغليفه، وإنتهاءً عند نتائجه. ولعلنا واجدون باتهام التفكيكية باتباعها مبدأ الفهم الأحادي

القديم الذي نجحت الفلسفة الحديثة بالتخلص منه ونبذ التعامل معه لعدم كفايته، لعلنا واجدون في إثبات هذه التهمة صيغة ومدخلاً للكلام عن، ميتافيزيقيا الاختلاف.

ميتافيزيقا الاختلاف:

ثمة نقطتان يحسن التوقف عندهما بهذا الصدد قبل الذهاب إلى البرهنة على ميتافيزيقية الاختلاف حسب المفهوم الذي رسمه جاك دريدا له، أولاهما تأكيد جاك دريدا المستمر عبر طروحاته الفكرية وحواراته على الغاية الأساسية لفعل التفكيك والمتمثلة، بالقضاء على ميتافيزيقا الفكر الغربي وتقويضه دونما رجعة يستطيع عندها استرداد أنفاسه وقيامه مرة أخرى، ولسنا بحاجة إلى إيراد مسرد النصوص التي يمكن الاستشهاد بها في هذا الصدد. أما الثانية فهي نعي جاك دريدا على رموز الفكر الغربي من الفلاسفة والمفكرين، دخولهم في حيز الميتافيزيقا وضم طروحاتهم إليها خلال محاولاتهم هدمها والقضاء عليها، مما أسفر في نهايته عن تكريس سلطة اللوغوس، السلطة التي عزموا على محاربتها، ولأننا سنبحث هذا الموضوع في فقرة لاحقة، سنتولى هنا تفسير بداية جاك دريدا وفق مبدأ الفهم أولاً، سبيلاً لاثبات ميتافيزيقية الاختلاف لديه.

لما كنا قد رأينا أن بداية دريدا بالاختلاف لم تكن واقعة عقلية مستنبطة تحمل ضرورة البداية بها، أصبح القول باعتبارها بديهية غير مفسرة أو افتراضاً أولياً، أمراً ممكناً، بل حادثاً كما رأينا، لأن ما هو واضح بذاته ـ وهو البديهيات هنا ـ هو نفسه فرض من حيث صدقه.

غير أن عدّ بداية فلسفية ما، فرضاً أو بديهية، لابد من أن يجرّ عليها المنتقد الكبير والعيب القديم للفلسفة، إلا وهو اعتمادها واتباعها لجانب (الفهم) في بلوغ حقائقها، وهنا أجد من الضرورة التعرف على هذا المبدأ، مبدأ الفهم، سبيلاً لضمان فهمنا انتماء بداية دريدا إليه. يمثل الفهم في الفلسفة جانباً من

جوانب العقل أو مرحلة أولى منه، هي مرحلة الدقة والاستقلال، الانفصال والنظر إلى كل شيء على أنه معزول عن غيره، فهو بهذا المعنى، المبدأ الذي يسير وفق قانون الهوية (أ) = (أ) القانون الذي تستبعد فيه الأضدادُ بعضها بعضاً بحيث أننا لانستطيع أن نقول فيه إلّا أن (أ) هي (أ)، الأمر الذي يعني استحالة استنباط أية مقولة من مقولة أخرى، لأنه ليس هناك من انتقال ضمنه أصلاً، فالمختلف مختلف لديه والمتحد متحد حسب، بعبارة موجزة، إن لمبدء الفهم قانونين، الأول هو أن (الهو، هو أو المتحد متحد، أهو أ وذلك هو قانون الهوية) أما الآخر فهو المختلف مختلف، (أ) ليست لا (أ) وذلك هو قانون التناقض.

بعد أن تعرفنا على الصيغة العامة لمبدأ الفهم في الفلسفة بشكل موجز، نتساءل الآن حول مشروعية ادعائنا بإدخال بداية جاك دريدا بالاختلاف ضمن هذا المبدأ. ولعلنا نجد في القابل من هذه الفقرة إجابة لسؤالنا.

لقد كان الاختلاف لدى جاك دريدا ـ وكما رأينا ـ واقعة قطعية مطلقة، أو بديهية غير مفسرة ولامستنبطة، ورغم أن لهذا القول بعض الأهمية في تأكيد انتماء البداية إلى مبدأ الفهم، فإن الأهم منه، هو إثبات عزلة الاختلاف وعقمه، أي اتباعه حقاً لقوانين هذا المبدأ القائل بأن المختلف مختلف والمتحد متحد، بعبارة أخرى، اعتماد على مبدأ الهوية الفارغ المجرد، المبدأ الذي لزم الفلسفة قرابة ألفي عام للتخلص منه بوضعها للتوسط والاختلاف في رحم هذا الهيكل الفارغ العقيم.

يقول جاك دريدا (الآخر كما الواحد موجود لا سبيل إلى إلغاء الأول ولا تغييب الثاني، والانزياح بين المثلين الماثلين، بين الحيزين المشغولين بالواحد والآخر ممكناً دائماً دون ثمة ضرورة لإلغاء أو استيعاب من طرف لآخر أو بالعكس كما تفعل الجدلية عادة»[7].

قبل أن نبدأ بتفكيك أبنية هذا النص المهم، أجد من المفيد هنا تثبيت بعض الملاحظات الموجزة بشأن الاختلاف، أقول موجزة هنا، لأني سأعود بمناسبة

أخرى إلى ذكر مفصل لها بسبب من أهميتها وضرورتها.

الملاحظة الأولى، هي أن الاختلاف شامل في استراتيجية، في عمله وفي قوله أيضاً، تحديداً، هو اختلاف مع ما يقوله الفلاسفة، اختلاف مع طروحاتهم ومصطلحاتهم وما تم التسليم به لديهم، فضلاً عن كونه ـ مصطلحاً ومبدأ ـ تستمد التفكيكية منه عملها.

أما الملاحظة الثانية، فهي اتباع جاك دريدا استراتيجية شاملة للتأويل والاحتيال على تلك الطروحات سبيلاً أساسياً لجعل الاختلاف عاملاً على الدوام بمعنى إضافة فكرة أو جملة ما تجعل مما يقوله دريدا مختلفاً عن أي شيء محدد سبق للفلاسفة طرحه، على أن تضاف هذه الفكرة بعد إحساس جاك دريدا بأن ما يقوله قد أصبح متفقاً، أو قد بدأ الاقتراب من طرح سبق لأحد الفلاسفة قوله، سواء أكان الموضوع الذي يتحدث عنه يخص هذا الفيلسوف بشكل مباشرة أم لا يخصه، ولنلاحظ هنا بإمعان تطبيق هاتين الملاحظتين على النص الذي بين أيدينا:

1 ـ الآخر كما الواحد موجود، لا سبيل إلى إلغاء الأول ولاتغييب الثاني.

2 ـ لاشك أن هذا القول يتضمن الاقرار بالعمل ضمن مبدأ الفهم الأحادي، حصراً، العمل بقانون الهوية القائل، بأن الهو هو والمتحد متحد ولاسبيل لأن يتساويا أو يلتقيا.

3 ـ الإحساس بأن ما يقال قد أصبح متفقاً بعمله، منتسباً بصيغته إلى قانون مبدأ الهوية.

4 ـ إضافة وإلحاق للجملة الأولى ـ العبارة التالية (والإنزياح بين المثلين الماثلين الحيزين المشغولين بالواحد والآخر ممكن دائماً) سبيلاً لإنقاذ العبارة الأولى من انتمائها الواضح لمبدأ الفهم.

5 ـ الإدراك بأن العبارة الثانية التي تمت إضافتها إلى العبارة الأولى، تعني الإقرار بأن يصبح النص عاملاً ضمن مبدأ الجدل القائل بإمكانية الانتقال بين الأضداد وجواز حركة الحدود بعضها البعض.

6 ـ إضافة الجملة التي تبطل الاتفاق بالعمل ضمن مبدأ الجدل، والمتمثلة بالقول

«دون ثمة ضرورة لالغاء واستيعاب من طرف لآخر وبالعكس» فماذا يعني ذلك.

7 - إقرار العمل بمبدأ الهوية القديم ثم الإختلاف معه.

8 - اقرار العمل بمبدأ الجدل ثم الاختلاف معه أيضاً، ماذا يعني ذلك؟

9 - إنه يعني فيما يعنيه إن الاختلاف يعمل في المتفق، يعني، الهوية، مثلما يعمل في المتفق/ المختلف، يعني الجدل، فماذا يعني ذلك.

10 - أنه يعني سيطرة الاختلاف على القوانين التي تعمل بها الفلسفة، قانون الهوية الفارغ المجرد وقانون الجدل المليء أيضاً، لكن دون معرفة منا بقانون هذه السيطرة وأسبابها ودون قدرة منا على منعها أو إيقاف سريانها في تلك القوانين المنطقية، بعبارة أخرى، إن الاختلاف هو القانون المطلق الذي لا قانون له في سيطرته على الأشياء، إنه علتها وأصلها المعزول الذي يمكن أن ينتقل إليها وتنتقل إليه دون أن يتغير هو بانتقاله، إنه مبدؤها وأصلها المتعالي عليها الذي لا يمسّه التغيير في استحداثها، فهو المرافق لها أبداً، الموجود مع استحداثها متفقاً في آن ومتفقاً مختلفاً في ذات الآن، إنه الأصل الحاضر في الأشياء دون أن يغيب حضورُ الأشياء حضوره، فهو بذا، موجود معها بعزلته وتعاليه واتحاده معها أيضاً ودون أن يكون لهذا النوع من الحضور أيّ معنىً جدلي، لأن، لاوجود هنا لتغييب أو استيعاب كما تفعل الجدلية عادة.

هنا سنكون وجهاً لوجه أمام فكرتين سبق لدريدا طرحهما، فكرتان مهمتان تمضيان في ذات سياق تأكيد انتماء بداية دريدا لمبدأ الفهم الأحادي، أولاهما قوله، أن (في البدء كان الاختلاف) أما الثانية فهي قوله أيضاً وفي دراسته عن آرتو ما يلي (تحت هذه السمة للحد وفي حدود كونه أراد إنقاذ صفاء حضور لا اختلاف داخلياً فيه ولاتكرار أو (وهذا يعني بمفارقة الشيء نفسه، إنقاذ صفاء اختلاف محض) ثم يضيف دريدا إلى هذه الفكرة ما يؤكدها في هامش الصفحة ذاتها ما يلي، (إنا إذ نريد إعادة إدخال شيء من النقاوة في مفهوم الاختلاف فإنما نقوده إلى عدم الاختلاف وإلى الحضور المليء)[8].

إن تأويلاً بعيداً واستنطاقاً لهاتين الفكرتين، لابد معه أن ينتزع منهما ما

تتشبثان به من معنى خفي لا تودان توضيحه أو الإفصاح عن قوله، لكن ورغم هذا الوضع الملتبس، فإن الجملة الأولى إذ تقول (في البدء كان الاختلاف) فإنها تقول أيضاً، إن الاختلاف قد كان في البدء ولاشيء معه إذ لو جاز أن يكون هناك شيء معه لتوجب ذكر هذا الشيء أولاً، ولكفّ الاختلاف عن أن يكون منفرداً بمزية البدء هذه ثانياً، إذ أن ثمة مشاركة مقسمة من أحد كان معه في موضع البدء الأثير هذا، إذن ففي البدء كان الاختلاف وحيداً، خالصاً محضاً مساوياً لنفسه، بعبارة أخرى، إنه الشيء المساوي لنفسه حسب، دون توسط أو مشاركة، ودون مساواة لغيره حتى، إنه المكتفي بذاته الذي لا يساوي إلّا نفسه، بعبارة أخرى هو (أ) التي تساوي (أ). ولما كان حضوره هنا ماثلاً بوصفه اختلافاً، فهو الاختلاف الذي يساوي الاختلاف بالضبط كما تساوي الهوية نفسها حين تصبح فيها (أ) = (أ). ماذا يعني ذلك، أعني ما هو الفرق منطقياً، بين أن يساوي الاختلاف نفسه أو تساوي الهوية نفسها أو أن نقول بأن الكتاب هو الكتاب وإن (أ) هي (أ). ألسنا نتحدث الآن ضمن قوانين مبدأ الفهم وتحت رعاية قانون الهوية الصارم من حيث أن المتحد متحد وأن (أ) هي (أ)؟ ألم يعد الاختلاف هنا فارغاً مجرداً دون شيء يتوسطه، بالضبط، كما كانت الهوية في المنطق القديم فارغة مجردة مساوية لنفسها حسب، أليس في عزلة الاختلاف هذه بوصفه حداً مطلقاً وحيداً لا توسط فيه، ولاحدود أخرى معه، يمكن الانتقال والتحول إليها، ما يذكرنا بوضع الهوية الساكن المعزول، خصوصاً إذا كنا لا نعرف الضرورة التي مسّت لأن يكون هذا الاختلاف في البدء، من جهة، مثلما لا نعرف كيف يستطيع هذا الإختلاف أن يكون علة للأشياء، أي ما قانون استنباط الأشياء منه وما الضرورة التي تحكم خروجها منه بوصفه علة لها؟

لندع تحليل هذه الفكرة عند هذا الحد، على أن نأتي لمناقشتها، ثم لنأخذ الفكرة الثانية بتأويلها وتفكيكها أيضاً، يقول دريدا «إننا إذ نريد إعادة إدخال شيء من النقاوة في مفهوم الاختلاف، فإنما نقوده إلى عدم الاختلاف وإلى الحضور المليء».

في هذه الفكرة، تجنح المخيلة الفلسفية لجاك دريدا لتحلق في تخوم التأويل الفلسفي وفي مجازاته الشعرية ليصبح القول أداء شعرياً تتولى المخيلة إنتاجه، لا العقل أو التفكير. فنحن هنا إزاء، اختلاف عميق محض، صاف نقي في اختلافه، حتى ليكاد يغدو من شدة صفاء اختلافه، دون اختلاف، إنه بتعبير آخر، اختلاف خالص لا يعكر أو يلوث صفاءه شيء دخيل آخر، إنه الاختلاف بامتياز، أو هو هوية الاختلاف المساوية لنفسها، بالضبط كما تساوي الهوية نفسها، يساوي هنا الاختلاف نفسه. لكن، أليس من حقنا الشك ببساطة هذه الطريقة التي مكنتنا من الصعود إلى هذه النتيجة المهمة، أعني أليس ثمة إجراءات وقائية، دفاعات تفكيكية مقابلة تنغص علينا هذه اللذة المعرفية المؤقتة التي نقف الآن عندها؟ بلى، وهو الأمر الذي سيصادفنا على مدى البحث كلّه، الأمر الذي سبقت تسميته بستراتيجية الاحتيال والإضافة المنقذة، إرادة الاختلاف ومحاولات إنقاذه البارعة، ولأن الوقت لم يحن بعد للتعرف على سرّ هذه اللعبة وميدان استخدامها، فإننا سنكتفي هنا بالإعلان عن وجودها عبر هذا النموذج المصغّر لها، يقول صفدي، شارحاً ومعلقاً، ليس المختلف، هو المتناقض، عكس السكوني، هنا أولاً تأكيد واعتراف بأن الهوية غير متناقضة ـ لأن عكسها هو المتناقض ـ وأن الاختلاف هو آخرها وليس المتضمن بداخلها، من جهة، ثم الإقرار بأن المختلف هو ليس المتناقض، بمعنى أنه مختلف غير مختلف مع نفسه، مختلف حسب، مختلف متفق في اختلافه مع نفسه دون تناقض معها، أي أنه هو أيضاً هوية غير متناقضة، يساوي فيها الاختلاف نفسه كما تساوي الهوية نفسها، لكن الفرق هنا، هو أنها هوية وهو اختلاف، لكن ماذا يعني الاختلاف بدون تناقض؟ أو مع أي شيء هو مختلف إذن؟ ولم هو مختلف؟ أبداً نصادف الإجابة الغامضة لدريدا، إنه مختلف حسب، وهو الأمر الذي يدعونا توقع حدوثه إلى رفد حجتنا الأولى التي نسبنا بموجبها بداية جاك دريدا بالاختلاف لمبدأ الفهم من حيث وضعه المعرفي وقانون عمله، بحجة أخرى مضافة تجري في السياق ذاته، أي سياق اثبات ميتافيزيقا اختلاف دريدا.

الاختلاف بوصفه جوهرياً ميتافيزيقا:

تعد مشكلة البداية في الفلسفة محكاً حقيقياً تختبر عنده صحة انتماء مذهب ما إلى التأليف الفلسفي أم إلى سواه من أصناف الكتابة، مثلما تتحدد انطلاقاً منها صحة نمو المذهب الفلسفي وحقيقة إدراكه وبلوغه لغايته ونتائجه، لأن المقدمات إذا كانت خاطئة فإن ما ينتج عنها سيكون خاطئاً حتماً.

بهذا الصدد وأخذاً بشروطه عُدَّ أرسطو طاليس أول فيلسوف يوناني بالمعنى الحقيقي للتفلسف لأنه قال وبكل بساطة (إن الماء أصل الأشياء) راداً بهذا القول/ البداية، الأشياء التي تعني الكثرة والتنوع والتناهي إلى الواحد الذي يعني الثبات والوحدة واللاتناهي رغم أنه لم يقل بطبيعة الحال كيف يمكن أن تخرج الكثرة عن الواحد.

بهذا الصدد أيضاً، يمكن أن نذكر البداية الجامعة للفلسفات الهندية (الفيدنتا) التي تقول صراحة (إن الكل واحد)، ثم تقيم تصوراتها الفلسفية، إنطلاقاً من هذه البداية التي تعني، أن الكثرة متحدة مع ضدها الذي هو الواحد.

أخيراً يمكن أن نذكر وبالصدد نفسه، البداية الفلسفية التي تهمنا هنا والتي هي بداية (سبينوزا) بالجوهر، أي الأصل الكلي اللامتناهي الذي يمثل العلة الفاعلة لكل الأشياء المتناهية، فما هو الجوهر وكيف تسنى لسبينوزا إخراج المتناهي من الجوهر اللامتناهي للوجود؟

إن الإجابة عن الشق الثاني من سؤالنا ـ المتعلق باستخراج المتناهي من اللامتناهي تتضمن القول بحقيقة فلسفية أو فلنقل واقعة معروفة تقر بعجز سبينوزا عن القيام بفعله الفلسفي هذا، لأن سبينوزا (كان ينظر إلى المتناهي واللامتناهي على أنهما ضدّان يطرد الواحد منهما الآخر ومن ثم وجد سبينوزا أنه من المستحيل حل مشكلة خروج المتناهي من اللامتناهي فإذا كنا لا نستطيع

أن نقول سوى إن (أ) هي (أ) أو اللامتناهي هو اللامتناهي فإن (أ) لابد أن تظل (أ) إلى الأبد، أي لابد أن يبقى اللامتناهي لامتناهياً ومن ثمّ يبقى عقيماً داخل ذاته إلى الأبد ولايمكن أن يخرج منه العالم المتناهي، أما حلّ هذه المشكلة فإنه لا يأتي إلّا .بطريقة واحدة حسب، هي إذا كان اللامتناهي يحوي في جوفه المتناهي كما يتضمن الوجودُ اللاوجود بالضبط، أعني إذا كان اللامتناهي هو المتناهي أو إذا كانت (أ) هي، (لا أ))[9].

تلك هي الإجابة المتعلقة بشق سؤالنا الثاني، أما الإجابة عن شقه الأول المطالب بمعرفة (ما هو الجوهر) فإن سبينوزا نفسه قد وصف وعرّف الجوهر في فلسفته بما يأتي (الجوهر، ما هو ذاته وما يتصور خلال ذاته، وهو التصور الذي لا يعتمد في تكوينه على أي تصور آخر)[10] ثم يضيف سبينوزا فإنه (الجوهر) علة ذاته. وهو ليس فكراً لأن الفكر أحد خصائصه وصفاته. أردنا باقتباس هذين النصّين من ولتر ستيس وسبينوزا في تعريفه للجوهر أن نثبت مسألتين مهمتين تتعلقان بإشكالية البداية بالاختلاف لدى دريدا، أولى هاتين المسألتين، هي القول باتفاق الصفات والتعريف الذي منحه سبينوزا للجوهر مع تلك التي منحها جاك دريدا لمفهوم الاختلاف لديه، وإلى الحد الذي يمكن القول عنده إن الاختلاف في حقيقته وبهذا الموقع الذي رسمه دريدا له، لم يكن سوى جوهر كلي ممثل للعلة الجامعة والمبدأ الأول للأشياء، أما الثانية فهي عقم الاختلاف وعزلته أيضاً، أي الاتفاق مع الجوهر في عمله ووضعه المنطقي، من حيث إتباع البدايتين معاً صيغة العمل نفسها، أي إنتاج أفكارها تحت وطأة مبادئ الفهم أحادية الجانب، المبادئ التي تقرر عجز سبينوزا وفشله في استخراج المتناهي من اللامتناهي مثلما تبرر أيضاً عزلة الاختلاف وعقمه.

الصفات المتفقة بين الجوهر والاختلاف:

1 ـ يلتقي الجوهر بالاختلاف عند مجموعة من الصفات الثابتة التي يعلن كلٌّ منهما عن حيازتها، فكلاهما أولاً، علة كلية أولى في وضعه وترتيبه المنطقي،

وإذ ينبغي لكل علة من النوع التأسيسي هذا، أن تحمل الشرطين الأساسيين المؤهلين إياها لحيازة هذا الوضع المنطقي... أي شرط قدرتها على تفسير ومنح ما يخرج منها صفة الضرورة أولاً ثم قدرتها على تفسير نفسها بنفسها ثانياً، أقول إذ ينبغي لكل علة كلية حقيقية أن تتضمن شرطي وجودها الممثلين لكمالها المنطقي ولخصوصية التسمية والمكانة التي تحظى بها هذه العلة الكلية ضمن المنطق العقلي بوصفه علماً... فإن فرقاً ما، نقصاً، أو اختلافً يميّز جوهر سبينوزا عن اختلاف دريدا في درجة انتساب كلٍ منهما إلى العلة الكلية، من جهة، وبصفهما مفهومين حاملين لبعض صفات العلة الكلية وبين العلة الكلية نفسها، بوصفها مثالاً أو مصطلحاً منطقياً ضمن الدائرة الكلية لعلم المنطق.

هكذا اتسّم جوهر سبينوزا الذي أراد له أن يكون علة كلية، اتّسم بالنقص عن العلة الكلية لاخفاقه في تفسير العالم الذي خرج عنه، أي لفقدانه أحد شرطي العلة الكلية التي أراد سبينوزا لجوهره أن يكون عليها والذي لانستطيع نكرانه عليه لأنه يحمل العديد من صفات هذه العلة الكلية، من جانب آخر.

ذلك هو حال جوهر سبينوزا ومصيره الفلسفي الذي يفضي بنا للحديث عن اختلاف دريدا، حديثاً متداخلاً متعدد الطبقات، يبرر لنا اعتباره جوهراً ويحمل الحجة المنطقية لعدّه علة كلية، ثم يدعم أخيراً ما سبق التنويه إليه عن لحظة الإضافة المنقذة، اللحظة الساعية إلى تحقيق خصوصية في المفهوم واستقلالية له، بعد إدراك دريدا، بأن لحظة ما من التشابه مع شيء ما قد أصبحت وشيكة.

هكذا وبإيجاز شديد كان الاختلاف لدى دريدا علة أولى بوضعه المنطقي رغم أنه فاقد لشرطي العلة الأولى، أي قدرته على تفسير المعلول الذي خرج عنه وتفسير نفسه،، الأمر الذي لابد من أن يصنع من هذا الاختلاف بديهية مفترضة رغم وضعه المنطقي وسياقه الذي يشير إلى كونه علة كلية أولى، لأنه كان في البدء أولاً ولأنه صانع لذاته، كما يقول دريدا.

2 ـ مثلما كان الجوهر لدى سبينوزا (ما هو ذاته وما يتصور خلال ذاته) كان الاختلاف هو الآخر حاملاً لهذه الصفة، فهو مساوٍ لذاته وغير متناقض معها مثلما لا يمكن تصوره إلّا من خلال ذاته.

3 ـ الجوهر ـ حسب سبينوزا ـ هو التصور الذي لا يعتمد في تكوينه على أي تصور آخر، أي أنه واقعة كلية أولى، غير مستنبطة من شيء سبقها، كذلك كان الاختلاف لدى دريدا (صانعاً لاختلافه) و(مصدراً متعالياً لا يخضع لشروط سابقة ولا يمكن الذهاب أبعد منه) كما مرّ بنا.

4 ـ يقول دريدا (إن المختلف لا يكون، غير موجود، ليس كائناً حاضراً إنه كل ما ليس هو، أي كل شيء وبالتالي ليس له وجود ولا ماهية)[11]. بالضبط كما الجوهر (غير موجود ولايكون وليس كائناً حاضرا) أو كما هو نوع وجود الجواهر لدى أرسطو من حيث كونها (مفارقة).

يقول ولتر سيتس (إن العلة ليست شيئاً له وجود فعلي مستقل أو قائم بذاته فهي تجريد، والمبدأ الأول للعالم، أو علته الأولى، ليست شيئاً يوجد وجود فعلياً منفصلاً عن العالم)[12].

تلكم هي الصفات التي يتفق فيها (جوهر سبينوزا) و(اختلاف دريدا)، غير أن الأخير وعملاً بمنهج الاختلاف واستراتيجيته التي تقتضي فيما تقتضيه الاختلاف مع كل ما يمكن لبصيرة دريدا الثاقبة أن ترى التشابه فيه مع فكرة الاختلاف وخصوصية مفهومها، أدرك أن هذه المواصفات التي مُنحت للاختلاف قد أصبحت تقترب من مفهوم الجوهر لدى سبينوزا، فعمل على إنكار أن يكون الاختلاف جوهراً أولاً ثم سعى إلى وضع أو إضافة شيء منقذ ما، يجعل الاختلاف مختلفاً عن الجوهر الذي أبصر اقترابه الواضح منه، يقول دريدا (إن الاختلاف ليس وجوداً ولا جوهراً ولاينتمي إلى أي صنف من اصناف الوجود الحاضر والغائب)[13].

السؤال هنا، ماذا يعني أن تمنح شيئاً كل الصفات التي يمكن أن تجعل منه (كتاباً) مثلاً ثم تقول بعد ذلك إن هذا الشيء الذي يحمل هذه الصفات ليس

كتاباً، بل هو شيء آخر سواه! بعبارة أخرى ماذا يعني أن تمنح مفهوماً ما كل الصفات التي تجعل منه جوهراً ثم تقول بعد ذلك إن هذا المفهوم هو (الاختلاف)؟

لندع الإجابة عن هذا السؤال معلقة من أجل أن نذكر أولاً موجزاً بصفات الاختلاف المتفقة مع الجوهر جنباً إلى جنب مع الصفات المضافة التي تخرجه من الإتفاق مع الجوهر.

1 ـ الاختلاف، علة أولى في وضعه المنطقي، علة غير مستنبطة ولاشيء يسبقها إنه من صنع ذاته، وهو (الشيء) الذي ليس له وجود فعلي مستقل.

2 ـ لاشك أن مجموعة الصفات هذه والتي تمكّن الاختلاف من حيازتها تخص شيئاً آخر، جرى العرف على تسميته بالجوهر، وإذ لاحرج في تسميته السائل ـ أي سائل ـ المستساغ شرابه والذي لا لون ولاطعم ولارائحة له، ماءً، حتى وإن لم يكن هذا السائل المعني في حقيقته ماء، فإننا نستطيع أن نسمي هذا الاختلاف استناداً إلى صفاته التي يحظى بها جوهراً، غير أنه لابد من الاعتراف بأنه (جوهر خاص)، غريب، جوهر متنكر، عُملَ على تغيير ملامحه وإخراجه إلى العالم بهيئة جديدة، فكيف تسنى لجاك دريدا إنجاز ذلك، أي ما هي الصفات التي أضافها دريدا إلى الجوهر ليجعلنا نسمّي هذا الشيء المنسوخ عنه اختلافاً؟

إن إجابة أو كشفاً عن هذه الإضافات تقتضي أن نضع في بالنا أولاً، إن الفقرة السابقة قد تحدثت عن حمل الاختلاف لمجموعة من الصفات تمكننا ودون حرج من نعته بالجوهر، غير أن صفات مضافة أخرى أخرجته عن مفهومه المستقر هذا أو جاوزت به حدود هذه التسمية الخاصة، لتجعل منه وربما بحجة صحيحة، شيئاً جديداً آخر، اسمه الاختلاف، الأمر الذي يستدعي هنا التعرف عليها:

1 ـ حين كان الجوهر لدى سبينوزا أصلاً بسيطاً ومركباً في آن، بمعنى أنه أصل بسيط لاتفاقه مع ذاته دون اختلاف مع عنصر (آخر) غريب عليها ودون

رجوع إلى شيء أبعد منه، ومركباً لأنه في علاقة مع ذاته، علاقة (عليّة) بمعنى أنه علة ذاته، أي أنه صفة المركب هذه تأتي من كونه أصلاً يحمل علة ومعلولاً في ذاته، أقول، حين كان الجوهر لدى سبينوزا حاملاً لهاتين الصفتين، كان الاختلاف لدى دريدا هو الآخر (الأصل غير البسيط وغير المملوء، إنه أصلُ الأشياء المركب والمختلف)[14].

أصل غير بسيط = نفي اتفاقه مع ذاته.

أصل مركب ومختلف = اعتراف بوجود علة ومعلول فيه. وهذه هي (صفة التركيب)، لكنه مختلف أيضاً وهذه الصفة قد تعني أن الاختلاف في علاقة مع ذاته، علاقة علة تسبب معلولها داخل نطاق الذات نفسها، وقد تعني، إن العلة لا تسبب معلولها داخل نطاق الذات، لأن الاختلاف غير متفق مع ذاته الأمر الذي يعني اختلافه عن الجوهر في كونه علة ذاته، مثلما يعني أنه ليس جوهراً لأن علته الكلية لا تحمل السبب في ومن ذاتها.

تلك هي طبيعة الإضافة التي تحول دون منح الاختلاف تسمية الجوهر، حتى إذا أردنا البحث عن مزيد من الإضافات/ الاختلافات ذات الطبيعة الملغزة التي لا نستطيع الإفصاح عنها إلّا عبر أسلوب التساؤل، قلنا:

2 ـ إن الاختلاف الذي صنع ذاته لا يستطيع أن يفسر نفسه بنفسه مثلما لا يستطيع أن يبين لنا الضرورة التي تحكم خروج الأشياء منه واتصافها بالاختلاف بعده، كيف إذن صنع الاختلاف ذاته، أعني كيف تسنى له حمل صفة العلة الأولى دون شرعية تمنحه تفسير نفسه؟ كيف تسنى للمختلف ـ وهو هنا صفة للشيء الصادر عن الاختلاف المصدر، (أن يكون فاعله مجهول وأن لا يحمل الجواب عن السؤال الذي يثيره لدى ملاحظة، ولماذا هو مختلف)[15] بعبارة أخرى، كيف يمكن للشيء الخارج عن الجوهر والذي يكون الجوهر علته المنطقية التي تحكم خروجه منه، كيف يمكن لفاعله أن يكون مجهولاً؟ تلك هي الإضافة الثانية لتعطيل منح الاختلاف صفة الجوهر. بعد أن أقمنا هذه المقاربة بين الجوهر لدى سبينوزا والاختلاف لدى

دريدا مفترضين التشابه الصعب بينهما والوضع الواحد الذي ندعيه، قد ينكر علينا أحد مثل هذا الفرض الذي قلنا به وأحسب أن طبيعة الأفكار هذه تستقي مبرراتها ـ الصحيحة ـ ربما من الإضافات التي يضعها دريدا على أيّ مفهوم يحاول الاقتراب من جوهر سبينوزا، بحيث يبدو اختلافه بالضرورة مختلفاً عن أحد المفاهيم الفلسفية التي يلاحظ اقتراب طرحه الفلسفي منها، غير أن الذي لا يستطيع أحد إنكاره، هو معالجة الاختلاف وإعداده الفكري ثم تأهيله إلى العمل في حيز الجوهر وميدانه، في وسطه المعرفي وفي فضائه المتيافيزيقي، سواء أاتفق مع جوهر سبينوزا أم لم يتفق، وأحسب أن هذه الملاحظة لا تخلو من الأهمية الكبيرة.

حتى إذا أردنا تأكيداً لهاتين النقطتين، نقطة الإضافة التي يضعها دريدا لجعل الاختلاف مختلفاً أبداً، ونقطة حيز الجوهر وإشكاليته التي لابد أن ينتمي بحث (اختلاف) دريدا إليها ميتافيزيقياً، أمكننا وضع مقاربة أخرى بين (اختلاف) دريدا ومفهوم الجوهر لدى أرسطو.

الجوهر بين أرسطو ودريدا:

يقول دريدا (إن الاختلاف هو الأصل غير البسيط وغير المملوء، إنه أصل الأشياء المركب والمختلف).

واضح أن المقصود بالأصل غير البسيط للاختلاف، يعني منطقياً، أنه حدّ غير مباشر وغير متحد مع ذاته، أي أنه ليس هوية مباشرة بسيطة، بل هو حدّ متوسط مركب ومليء، دخل الاختلاف والتمايز عليه، وهذا هو أهم ما يمكن أن تدل عليه العبارة (غير بسيط).

أما قول جاك دريدا بأنه غير مملوء ـ ولا ينبغي أن يغيب عن بالنا بأن الحديث هنا هو عن الإختلاف ذاته، أي عن الموضوع نفسه الذي رأينا للتوّ بأنه (غير بسيط) ـ فإنه يعني، أن الاختلاف حد مباشر، غير مليء، وبسيط، حدّ لم

يدخل عليه التوسط والاختلاف والتمايز ليجعله مليئاً، بعبارة أخرى، إن الاختلاف هنا، هو هوية مباشرة متحدة مع ذاتها ولم يدخل الانقسام والتمايز والاختلاف عليها بعد.

ماذا يعني أن يكون الحد هنا مباشراً وغير مباشر في آن واحد، أن يكون هوية واختلاف معاً، ثم ألا يمثل هذا الطرح وعند حدوده المعرفية هذه لعبة جدلية يكون الاختلاف والهوية فيها شيئاً واحداً حسب ما تقتضي قوانين الجدل الهيجلي ذلك؟ ألم يكن الجدل الهيجلي برمته مقاماً على وحدة الاختلاف والهوية؟ يبدو أن لجاك دريدا رأيه المغاير الآخر، إباءه المعرفي الذي ليس يسمح لبعض أجزاء لعبته المتبعة اللجوء إلى قوانين الجدل لا كمال شوطها، لذا فإن مخرجاً سريعاً، تبريراً، إضافة مبتكرة لابد أن تقترن بأصل النص من أجل إخراجه من دائرة الوضوح الجدلي التي بدأ النص ها هنا يحمل لونها. يقول دريدا ـ وهذه هي الإضافة المنقذة «إنه أصل الأشياء المركب والمختلف» وإذ تمكّن هذه الإضافة جاك دريدا من النجاح في إنقاذ الاختلاف من عمله وتبعيته المؤقتة لقوانين الجدل الهيجلي فإنها ستدعو اختلافه هذه المرة للعمل ضمن قوانين الجوهر الأرسطي وأشكاله، أي كونه جوهراً مركباً حاملاً لمعانيه المتداخلة الثلاثة، صورة أولاً، وهيولى ثانياً، ومركباً من الصورة والهيولى ثالثاً.

يرد تعريف الجوهر لدى أرسطو، بأنه «ما لا يحلّ في موضوع، أي الذي يوجد فيه غيره، ولا يوجد هو في غيره»[16].

لاشك أن ثمة أسباباً عديدة هي، إشكاليات معرفية، وقضايا منطقية كبرى، دفعت أرسطو إلى اللجوء نحو هذا التعريف، طلباً للاتفاق، ولعدم التناقض المعرفي في طرحه. وما قوله بتعدد معاني الجوهر إلّا حلاً أراد به التخلص من تناقضاته المحتملة بتعريفات غير كافية لحمل معنى الجوهر لديه، يقول الدكتور بدوي «فمصدر قوله بتعريف الجوهر بالهيولى، هو قوله، إنه لا يحل في موضوع، أي ما يكون موضوعاً للاعراض أو الأشياء الأخرى بوجه عام. وهنا يضطر أرسطو إلى القول بأن الهيولى هي أيضاً جوهر، لأن الهيولى

تتعاقب عليها الصور ولاتوجد في موضوع أي أنها مما ينطبق عليه أنه، ما لا يحلّ في موضوع»[17].

في موضع آخر وفي مناقشة أرسطو لاشكالية الجوهر في حيز الكلي والجزئي، يقول بدوي موضحاً هذه الإشكالية «لأن الكلي ليس شيئاً آخر غير الصفة أو الصفات المشتركة بين عدة جزئيات، فلا تحقق له في الخارج، وإذا كان هو صفات مشتركة فلا وجود له بذاته، إذ أن الصفة توجد دائماً حالّة في موضوع، والجوهر بأي معنى من المعاني التي يمكن أن يفيدها لابد أن يتوفر فيه شرط أول هو أنه الشيء القائم بذاته المتقوم به غيره، أي الشيء الذي لا يحلّ في موضوع»[18].

هنا وبهذا الصدد تستوقفنا ثلاثة نصوص مهمة، يرد الأول منها كتعريف للاختلاف، بينما يرد الثاني كشرح لعمله، يقول دريدا في أحد تعريفاته للاختلاف «الاختلاف غير قادر على أن يكون شيئاً، قوة أو حالة أو سلطة في العالم»[19] ويقول أيضاً، وهو النص الثاني، «لا يكون الأول أولاً إلّا بالاستناد استناداً مؤسساً، أي يقيم في جوهر الأول نفسه بما هو أول، نقول بالاستناد إلى الثاني الذي يدعم الأول في أوّليته»[20].

أخيراً يقول جان فال في عرضه للكراماتولوجيا، «لما كان كل عنصر يتحدد بعلاقته بالعناصر الأخرى وبشاكلته في تكميلها، فيجب أن تكون لعبة الاختلافات هذه التي تؤسسه (مسجلة) فيه من قبل»[21].

إن المقاربة التي يمكن أن نجريها هنا بين هذه الإضاءات المعرفية لتعريف الاختلاف وعمله، من جهة، وبين ما سبق ذكره عن تعريف الجوهر لدى أرسطو، من جهة أخرى، هي كالآتي:

1 ـ إن الجوهر لدى أرسطو هو ما لا يحل في موضوع، المعنى الذي يقابله من قول دريدا، إن الاختلاف غير قادر على أن يكون شيئاً... الخ

2 ـ إن الجوهر لدى أرسطو ـ حسب الشرح الذي أورده بدوي ضمن إشكالية

الكلي والجزئي كما رأينا ـ هو ما ليس له تحقق في الخارج، إذ أنه الشيء الذي لا يحل في موضوع، وهو المعنى الذي نجد مقاربته في تأكيد دريدا على أن الاختلاف لا يحل في موضوع، أي أنه غير قادر على أن يكون شيئاً، رغم أن الأشياء تحلّ فيه وهو مصدر اختلافها، وهو الأمر الذي يرد لدى أرسطو بوصفه ما يوجد فيه غيره، ولايوجد هو في غيره.

3 ـ إن شرح جان فال لعمل الاختلاف بقوله (إن لعبة الاختلافات مسجلة في العناصر/ الأشياء من قبل) ليعني دون لبس بأن الأشياء موجودة في الجوهر/ الاختلاف وهو غير موجود فيها، بلغة أرسطو، إن الجوهر هو الذي يوجد فيه غيره، أي أن الاختلاف الذي في الأشياء كان موجوداً في الجوهر بوصفه اختلافاً لدى دريدا، ثم إنه لا يوجد هو في غيره بمعنى أنه غير قادر على أن يكون شيئاً.

4 ـ يردُ في الموسوعة الفلسفية أن (الجوهر سابق على ما عداه من المقولات، لأن الجواهر توجد (مفارقة) بينما الكيفيات.. الخ لا توجد إلّا بوصفها كيفيات لـ (جوهر)[22] وهي ذات الصفات التي يحظى به (اختلاف) دريدا من حيث كونه سابقاً أولاً ومن حيث كونه (غير قادر على أن يكون شيئاً) أو يوجد بذاته، كما مرّ بنا.

(4 ـ 1) (استرجاع تاريخي لوقائع الصراع مع ميتافيزيقا الغرب)

التفكيكية، عمل من أعمال الفلسفة[1]، بحث فكري منظم، ملتزم بأصولها، لا يستطيع أحد إقصاءه من دائرة التفلسف ووضعه تحت تبويب نوعي آخر، سواء أكان جاك دريدا هو المصرح بهذا الاقصاء أو سواه من التفكيكيين، مثلما هي حال معرفية فكرية، سواء امتزجت خلالها صيغة الطرح التفكيكي بنزعة أدبية أو تأويلية، أم بقيت صيغة نظرية تعالج موضوعاتها الأساسية كما يليق بمذهب فكري جديد معالجتها.

فالهوية والاختلاف، التغير والصيرورة، الحضور والغياب، الزمن القضاء على مركزية العقل، نقد الفلسفة المثالية ومفكريها، وسواها من الموضوعات التي تناولتها التفكيكية، هي في حقيقتها موضوعات تدخل في صلب التأليف الفلسفي وتشكل بنى أغلب المذاهب والتيارات الفلسفية، لذا فإن القول بأبعاد التفكيكية عن صيغة المذهب الفلسفي، وحذف الصيغة المنهجية الفلسفية منها، قول لا مبرر له، ورغم أن لجاك دريدا حججه المقنعة بهذا الصدد، في حيز التطبيق والستراتيجية، إلّا أن الأساس والوسط الذي تُبحث فيه هذه الموضوعات، والفكر الذي يدعمه ويؤسس نشوءها هو أساس ووسط فلسفي محض.

واضح، أن المباحث الفلسفية بمذاهبها وتياراتها وحوارتها، تنقسم من حيث المبدأ العام، إلى قسمين رئيسين، هما، مثالي ميتافيزيقي، بأوسع ما تعنيه هذه المصطلحات وبكل تفرعاتها أولاً، ومادي فيزيقي، بذات اتساع التصنيف وبكل تفرعاته أيضاً. أننا إذ نذكّر بهذا التصنيف فإنما نريد أن نحدّد على وجه الدقة والحقيقة إلى أيّ من الصنفين تنتمي فلسفة جاك دريدا على صعيد البنى الفكرية والموضوعات والنتائج حتى... وأحسب أن ضمّ التفكيكية إلى الصنف

المادي من الفلسفة هو الرأي الشائع الذي لا خلاف عليه، لا لأن القول بضمّها إلى الصنف المثالي الآخر من فرعي الفلسفة يعد سابقة خطيرة يصعب إثباتها، ولا لأن جاك دريدا وكلّ التفكيكيين مُصنّفين ضمن ذلك الحيّز الفيزيقي من الفلسفة بمقدار معفيّ عن التشكيك في نوع هذا الانتماء حسب، بل، لأن القول بهذا الرأي المخالف، ثم إثبات صحته، يعني فضيحة معرفية وفكرية تصِمُ العقول الكبيرة بالغفلة والادعاء في محاولتها النيل من سلطة الميتافيزيقا ومنطق اللوغوس القديم المهيمن أبداً. لأن علة وجود التفكيكية وأحد أهدافها المعلنة هو القضاء على سلطة اللوغوس وإنهاء عهد السيطرة المتيافيزيقية إلى غير رجعة - كما يقول دريدا - ولنتخيل الآن حجم المفارقة الفكرية في فلسفة إذْ تدّعي محاربة الفلسفية الميتافيزيقية وترفع الشعار بضرورة القضاء عليها إلى غير رجعة، فإنها تكرّس بهذا الفعل ذاته، سلطة هذه الميتافيزيقا ولوغوسها العريق الذي لا يقهر بذات الأداة الفكرية التي استخدمتها لتحقيق هدفها المعلن (آنف الذكر) والمتمثل بهدم البناء المتيافيزيقي والقضاء على مركزية العقل وسلطة اللوغوس في الفكر الغربي - كما تدعي -.

استرجاع تاريخي للصراع مع ميتافيزيقا الغرب:

بمعزل عن استراتيجية التفكيك وعمله، بعيداً عن مفردات تطبيقه، ميادينه وآلياته، حصراً، بقراءة غائية تستهدف الإجابة عن سؤال مركزي يتعلق بقدرة التفكيك على إنجاز عمله، ثم بكل ما يمكن أن يندرج تحت طائلة هذا السؤال من أسئلة فرعية تحمل الجنس نفسه، نتساءل الآن: ما نوع القطيعة التي أقامها جاك دريدا مع التراث الميتافيزيقي الغربي، وما أسلوبه المتّبعُ لوضع الحدّ لسلطانها؟ أكانَ ذلك بنسيانها الكلي المتعمد عبر قطع شجرة أنسابها وذريّاتها وإعلان فلسفة لقيطة مساوية لنفسها ودون أب شرعي تعود إليه، معتمدة لذلك طريقة جديدة وصيغاً فكرية مبتكرة تخصها وحدها؟ أم كانَ ذلك منجزاً بوصف التفكيك قوةَ مواجهةٍ تبنّت على عاتقها حركة الصراع التدميري مع ميتافيزيقا الغرب واعلامها بوصفهم مواضيع مستهدفة لها؟

لا حاجة بنا إلى القول ـ كون ذلك شائعاً ـ بأن التفكيكية قد أتبعتْ في قطيعتها صيغة العمل الثانية، نيةً وسلوكاً، أو قولاً وفعلاً كما يقال[2]، لكن كيف حدث ذلك، أعني، أكان حجم إدعاء فعل القتل (وإنزال الأفكار الإطلاقية من عليائها) مساوياً لما تم إنجازه حقاً؟ بعبارة أخرى، أكانت ثورة جاك دريدا على ميتافيزيقا الغرب من حيث قوتها، عمقها، نوع مواجهتها وحجم إنجازها مساوية لثورة (نيتشه) على الموضوع ذاته ـ مثلاً ـ ثم ما نتائجُ هذا الصراع ـ منظوراً إليها من خلال حجم ما أسفرتْ عنه مواجهات نيتشه ـ وأيّ مشهد للخراب قد خلّف لنا ومن هم الضحايا فيه وهل كانوا ضحايا حقاً؟ يقول (أويغن فنك) في كتابه ـ فلسفة نيتشه ـ وأجد أننا بحاجة ماسة إلى مقارنة هاتين القطيعتين ـ قطيعتي نيتشه ودريدا ـ أن قطيعة نيتشه (هي في الأصل حدث يسوق الإنسان... ومثل هذه القطيعة قدر يسعى إلى ملاقاة الإنسان... وقد وجد نيتشه في كتابه ـ هو ذا الإنسان ـ الكلام الذي يناسب وعيه بأنه قدر، إنه ذلك الإنسان الذي سقطت عليه الصاعقة وأحرقهُ برق ميلاد جديد الحقيقة الموجود في الكل...)[3] يقول نيتشه (إن اكتشاف الأخلاق المسيحية، حدث لا مثيل له وكارثة حقيقية، ومن يكتشف حقيقتها، إنما يمثل قوة كبرى وقدراً محتوماً، فهو يقسم تاريخ الإنسانية قسمين، والناس يعيشون، إما قبله وإما بعده، لقد سقطت صاعقة الحقيقة بالتمام على ما كان فوق القمة)[4].

ورغم ذلك، أي رغم إحساس وشعور وأداء الرسول الذي تلبّس فكر نيتشه، رغم تكريس كل مؤلفاته لنشر (دعوته) ورغم الأثر البالغ الذي خلّفه في عقول أتباعه ومريديه، رغم ذلك كله «تصبح فلسفة نيتشه، بهذه العملية ـ عملية معالجة الموضوعات الميتافيزيقية من الوجهة الانطولوجية ـ في مثل قلة الحسم التي تطبع الموروث الذي يستبعده، ويظل نيتشه أسير الميتافيزيقا حتى في المجال الذي يشيّد فيه انتصاره عليها»[5]. ذلك بالإضافة إلى قراءة هيدجر العميقة إلى فكر نيتشه ـ القراءة التي أسفرت عن النتيجة القاسية ذاتها، أي عن رسوخ سلطة الميتافيزيقا في صراع نيتشه معها، يقول دريدا «لأن الهدم النيتشوي، إذا ما نحن قرأناه على نحو آخر، سيظل دوغماتياً وكذلك شأنه شأن

جميع العمليات الانقلابية، حبيس الهيكل الميتافيزيقي الذي يزعم هدمه... ومن هذه النقطة وفي هذا النسق للقراءة، تظل تدليلات هيدجر وفنك غير قابلة للدحض»[6]. ولعل جاك دريدا يريد الإشارة هنا (بتدليلات هيدجر) إلى تلك العبارات القاسية التي وردت في كتابه (نظرية أفلاطون عن الحقيقة ـ 1947 ـ والتي ترسخت فكرتها ـ قراءة ونقد فكر نيتشه ـ فيما بعد، ليخصص لها هيدجر مؤلفاً ضخماً بجزئين ظهرا عام 1961 ، يقول هيدجر مشيراً إلى ميتافيزيقا فكر نيتشه «وبقدر ما تتغلغل (القيمة) والتفسير من خلال (القيم) في ميتافيزيقا نيتشه على هذه الصورة المطلقة التي عبّر عنها بعبارته المعروفة (قلب جميع القيم) بقدر مايمكننا أن نعد نيتشه نفسه ـ الذي غابت عنه كل معرفة بالأصل الميتافيزيقي «للقيمة» ـ أشدَّ الأفلاطونيين تطرفاً عبر تاريخ الميتافيزيقا الغربية، والسبب في هذا أن نيتشه قد اعتبر أن القيمة هي الشرط الذي وضعته (الحياة نفسها) لا مكان (الحياة) وبهذا فهم ماهية (الاجاثون) ـ الخير ـ فهماً بعيداً عن كل تحيز أو حكم مسبق وقع فيه أولئك الذين يلهثون وراء المسخ الذي يسمّونه القيم الصادقة في ذاتها»[7]. ذلك ما آلت إليه تجربة نيتشه في مواجهاته الفلسفية الكبرى مع ميتافيزيقا الغرب وسلطانها، فإن كنا بحاجة إلى تجربة مواجهة أخرى أسفرت عن مشهد الضحية ذاتها، فإننا نجد في بعض كتابات هيدجر ممن اتّسمت بطابع المواجهة، ذات الأسى الحزين ونفس المصير الذي انتهت إليه محاولات نيتشه، ـ هذا إذا افترضنا أن مثل هذه المواجهة موجودة حقاً.

يقول دريدا «في هذا الاتجاه ربما كان فكر هيدجر لايُزعج ـ بل على العكس، يعيد ترسيخ سلطة اللوغوس وحقيقة الوجود (كمدلول أعلى).»[8] ثم يضيف حول التباس موقف هيدجر من ميتافيزيقا الحضور والتمركز اللوغوسي «إنه متضمن فيه ويقوم في الوقت نفسه بخرقه ولكن يظل من المتعذر مشاطرة هذا الموقف، وإن حركة الخرق نفسها تمسك به أحياناً وتبقي عليه فيما هو دون الحد»[9].

في مكان آخر ومن وجهة نظر أخرى، تكاد (ميتافيزيقا فكر هيدجر) تغدو

خلالها من الأمور المسلّم بها، يقول (آير) في كتابه، الفلسفة في القرن العشرين «إن هيدجر لم يغادر (ديكارت) بشكل كامل، فهو يقرر بأن على أحدنا وقبلَ أن يقوم بمهمة فحص الوجود بوجه عام ـ المهمة التي أرجأ إنجازها حتى الجزء الثاني من كتابه والذي لم يظهر في الحقيقة أبداً ـ عليه أن يتوغل في داخل كينونة الأنا التي يرتفع سؤال الوجود إبتداءً منها»[10] ثم يمضي آير في تعرضه لفكر هيدجر مستخدماً في هذا التعرض ألفاظاً وجملاً لا تخلو من السخرية والفظاظة أحياناً، كاتهامه لهيدجر بالدجل والشعوذة (Charlatanism) والتجرد من الضمير (Unscrupulous) في تعامله مع اللغة اليونانية وعمله على تشويه (Distortion) أصولها اللغوية سبيلاً لاتساقها مع الفكرة التي يريد إيصالها. ثم ينهي آير حملته المعرفية على فكر هيدجر باستحضار السؤال، الذي يَعتبر هيدجرُ أن مهمة الميتافيزيقا الوحيدة هي في الإجابة عنه، والسؤال هو «لماذا كان ثمة وجود ولم يكن بالأحرى عدم» فيعلق ـ آير ـ على طبيعة هذا السؤال وصيغة طرحه بكونه سؤالاً لا معنى له ـ كما تعامل معه كولنجوود ـ وأنه قد وضع بعناية من أجل أن تغدو الإجابة عنه غير ممكنة[11].

أما رأينا الخاص الذاهب إلى تأكيد ميتافيزيقا فكر هيدجر، فيمكن التدليل عليه من خلال قراءتنا الخاصة التي ترى الروح الميتافيزيقي متخللاً في كامل النسيج الفكري الهيدجري، فمحاضرته الشهيرة (ما الميتافيزيقا؟) هي في حقيقة طرحها ـ وكما أراد هيدجر لهذا الطرح أن يفهم ـ محاولة لإدانة إخفاق فهم الفلاسفة لهذا المفهوم، أما طبيعة إدانة الميتافيزيقا ـ حسب فهم الفلاسفة لها ـ فلانشغالها بالموجود وحده وإهمالها الوجودَ الذي هو مبحثها الحق الوحيد في مقدار علاقة بالعدم، إدانتها بانزياحها إلى الموجود وبانفصالها وكفّها عن البحث في علاقة الوجود والعدم، الأخير الذي ينسب هيدجر إلى الميتافيزيقا ـ استناداً إلى المكانة المركزية التي يشغلها فيها ـ مهمةً وحيدةً حقيقية متبقية هي معرفته وإمكان إحتوائه عبر الصيغة الشهيرة للتساؤل: لماذا كان ثمة وجود ولم يكن ثمة عدم؟

إذن فهناك ما يسوّغ لنا القول بميتافيزيقا فكر هيدجر، بل وما يسمح بتأكيد هذا الرأي من خلال تلك العبارات الواضحة التي تشبه الاعتراف

الفكري، والتي تذهب إلى الإشادة بعظمة الميتافيزيقا، بتماسكها، وبأصالتها ـ من جهة ـ وبضرورة العودة إلى أساس الميتافيزيقا الحقيقي، أي إلى كونها أنطولوجيا متعلقة برعاية ومعرفة الوجود بما هو وجود، وحسب فهم هيرقليطس لكلمة (الوجود) من كونه، (إنفتاح، إنكشاف، إنارة، لوغوس، حضور، فيزيس، محبة، حقيقة، لا تحجب... الخ)[12]. من جهة أخرى.

يقول هيدجر مؤكداً القصدين آنفي الذكر ـ الإشادة بالميتافيزيقا وضرورة العودة إلى أساسها الحقيقي ـ ـــ(بيدَ أن قهر الميتافيزيقا هذا لا يقوّض الميتافيزيقا ولايهدمها فطالما كان الإنسان حيواناً ناطقاً، كان أيضاً حيواناً ميتافيزيقياً، وطالما كان الإنسان يفهم نفسه بوصفهِ حيواناً ناطقاً فالميتافيزيقا تتعلق ـ كما قال كانت ـ بطبيعة الإنسان. لكن تفكيرنا إن استطاع أن ينتج في جهوده التي تستهدف العودة إلى أساس الميتافيزيقا فلابد وأن يساعد في إحداث تغيير في ماهية الإنسان مصحوباً بتحول في الميتافيزيقا مماثل»[13]. حتى إذا أردنا شاهداً آخر على صدق هذه القضية، قضية ميتافيزيقا فكر هيدجر، شاهداً أبلغ حجة، أكثر وضوحاً، وأعمق تعبيراً في تصوير عظمة الميتافيزيقا وعلو منزلتها، فلنا أن نستحضر هذه العبارات الرائعة التي وردت في المحاضرة الشهيرة ذاتها (ما الميتافيزيقا؟)، يقول هيدجر، «ولاتستطيع الآنية أن تقيم علاقة مع الموجود إلّا إذا بقيت داخل العدم. وتجاوز الموجود (يحدث في ماهية الآنية) غير أن هذا التجاوز هو الميتافيزيقا نفسها، وهذا يتضمن أن الميتافيزيقا تؤلف (طبيعة الإنسان) فهي ليست تخصصاً مقصوراً على الفلسفة المدرسية، كما إنها ليست ميداناً مغلقاً للشطحات الخيالية، إن الميتافيزيقا هي الحدث الأساسي في الآنية، إنها الآنية نفسها»[14].

لكن، ماذا كنا نتوخى بهذا العرض؟ وماذا نبيّت من القول عقبَ هذا التقديم لتاريخ المواجهات التي أسفرت في نهايتها عن انتصار مبين لسلطة الميتافيزيقا؟

أريدُ القول بأن جاك دريدا هو الضحية الثالثة في الفكر المعاصر وإن تفكيكيته لم ترث مفرداتها الفلسفية من هيدجر ونيتشه وحسب بل ورثت

عنهما أيضاً، المصير الحزين والانكسار الذي مُنيا به في مواجهاتهما مع سلطة الميتافيزيقا؟ أم نريد القول «إن المذهب الهيجلي ـ وهو هنا الرمز الأكبر لميتافيزيقا الغرب ـ هو نظام يؤول إليه كل قول يريد ذاته قولاً فلسفياً، كل قول يبحث عن المعايير التي تهيمن شرعاً على إنتاجه ولهذا منح ذاته لقب علم وهو لقب لا يوجد ما يسوّغ إنكاره عليه»[15].

لنرجئ مناقشة هذا الرأي الأخير لشاتليه ـ الذي يبدو غريباً عند هذه الوهلة عن سياق الطرح حتى مناسبة قادم ـ ثم لنسأل السؤال الذي لابد من أن تفضي إليه تلك المقدمة التاريخية للمواجهات الميتافيزيقية؛ أين تقع فلسفة دريدا من حيث درجة تصديها وتأثيرها في ميتافيزيقا الغرب من مسلسل المحاولات الانقلابية ـ آنفت الذكر ـ وماحجم الضرر والتدمير الذي أسفرت عنه مواجهاتُها مقارنة مع محاولتي نيتشه وهيدجر ـ مفهوماً من قبل دريدا ـ الشهيرتين، وهل يمكن ضمها في النهاية إلى ذات المصير الذي واجه المحاولتين، أعني انتصار الميتافيزيقا، وانتصارها، مرتين، بهزيمة المتصدي لها أولاً، وبتكريس وإضافة عناصر جديدة من مادة ومعنى الهزيمة ذاتها، تدعم وتؤكد سلطة اللوغوس والميتافيزيقا عقب كل محاولة نقيضة تزعم وتعلن تشكيلها من أجل هدم هذه القوة المتسلطنة؟ إن جرداً عاماً (لتصريحات) جاك دريدا بشأن قدرة فلسفته الواثقة على حسم النزاع لصالحها، ليذكّر دون ريب بذات أسلوب التذمر البلاغي لنيتشه من ميتافيزيقا الغرب في معظم مؤلفاته، غير أنه يتجاوز ذلك الحد ـ أحياناً ـ ليغدو شبيهاً بتصريحات بطل محترف في لعبة ما، يدلي باعترافه على حلبة النزال قُبيل بدء جولته الأولى مع خصمه، أعني تأكيد قوة التفكيك وحتمية انتصاره على الآخر الذي لاحول ولا خلاص له في هذا النزال سوى بالهزيمة. ولابأس هنا من إيراد مسردٍ لتصريحات جاك دريدا ولمرتقبي لحظة النزاع هذه ممن يشاطرون دريدا الرأي ذاته، أو ممن أوحى لهم موقفه بهذا الوعي عن نوع منازلته فوضعوا الرهان المطلق على قوته.

1 ـ إن التفكيك هو استراتيجية ممارسة مختلفة تأتي في الوقت الذي تهافتت فيه كل الخطط وقيل كل ما يقال وفُعل كل ما يُفعل... وفي هذه اللحظة بالذات، يُراد لنا أن نقول شيئاً مختلفاً وأن نعمل العمل المختلف[16].

2 ـ إن التفكيك هو الرهان على قدرة متبقية للفلسفة للانزياح من بين فكيّ الإحراجات العالقة فيها سواء أكانت مذاهب ميتافيزيقية أو منهجيات معرفية[17].

3 ـ إن التفكيك هو جريمة قتل السلطان وإنزالُ الأفكارَ الإطلاقية من عليائها، وهو اغتصاب مشروع لكل الأُطر المنهجية والمعقولات المدعية للشرعية المطلقة في مجال المنطق كما في الرياضة نفسها كما الابستمولوجيا بكل خلفياتها الأنطولوجية الظاهرة والباطنة[18].

4 ـ إن التفكيك هو القضاء على آلة هيجل الجدلية التي هي المؤامرة بحدّ ذاتها وهي ما يمكن أن يكون الأكثر رعباً في العقل[19].

5 ـ التفكيك هو القضاء على فكرة الأصل التي هي القضاء على مركزية العقل والدعوة إلى فلسفة بلا مركز[20].

6 ـ إنها ـ التفكيكية إيحاء بشيء استبدادي ينطوي على قوة عضلية، إنها توحي بتدمير النص (الذي لا معينَ له) بأدوات مغايرة أقوى من النص الذي تدمّره، إن كلمة (Deconstruction)، يقول (مللر) توحي (بمنهجية من) النقد قائمة على نشاط يحوّل الشيء الموحّد إلى شيء مُفتتاً شذراتٍ، إنها توحي بصورة طفل يحطّم ساعة والده محوّلاً إيّاها إلى فتات غير قابلة لإعادة التركيب، إنها كائن يقتل أباه، طفل سيء يدمّر دونما أمل في الإصلاح ماكنة الميتافيزيقا الغربية[21].

تلك هي اللحظات التي سبقت نزاع جاك دريدا مع الميتافيزيقا ممثلة بهيجل، بل هي اللحظات ذاتها التي رافقت النزال كلّه وانتهت إلى إنتصارها المفترض، هذا الانتصار الذي لابد من تزكيته والاعتراف به، ليس من قبل جاك دريدا فقط، بل من قبل الآخرين أيضاً، لكن ليس قبل أن نعرض فيلمنا التسجيلي بكل لحظاته الوثائقية، من أجل التعرّف على حقيقة نزاع القوتين، تاريخاً، أصلاً وحسماً، سبيلاً لاقرار انتصار جاك دريدا والاعتراف له بسطوة مذهبه حقاً.

4 ـ 2 ـ ميتافيزيقا الاختلاف
خلاصات ونتائج:

تُعرّف الميتافيزيقا عادة بأنها «التفكير الذي يحدد الموجود في وجوده»[22] والموجود يعني، الموجود المتعدد المتناهي المحدود، أي الأشياء بتعبير آخر. وهي، أي الميتافيزيقا، بتعريف آخر، علم «الوجود من حيث هو كذلك» وهو التعريف الذي قال به (أرسطو) والذي لم يزل محافظاً على روحه في طروحات الفلاسفة المعاصرين (هيدجر وبوبر). ذلك هو منطق الميتافيزيقا الأساسي والذي يطرح مشكلة رباعية، هي، الموجود بحد ذاته وبنية الموجود الكلية والموجود الأسمى ولاتخفية الوجود، هذه المفردات الأربع التي ترتكز على مفهوم الوجود والتي يمكن أن نسمّيها بطريقة أخرى، هي المباحث الأربعة: الوجود العدم، الوجود والصيرورة، الوجود والظاهر والوجود والفكر. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الرأي الذي قال به (أويغن فنك) بصدد إثبات ميتافيزيقا فكر نيتشه قد كان مستنداً إلى حقيقتين أساسيتين، أولاهما هي «معالجة نيتشه للتناقض القائم بين الوجود والصيرورة وكيفية اتخاذه هذه العلاقة محوراً لفلسفته»[23] أما الحقيقة الثانية فإنها تتمثل بذلك الرأي الذي قال به هيدجر ـ أستاذ فنك وزميله ـ حين رأى «إن نيتشه قد أكمل بعقيدة إرادة القوة، ميتافيزيقا الأزمنة الحديثة التي تُفكر بالجوهر على أنه قوة، على أنه (عين ذاته)»[24]. وهو ذات الرأي الذي ساد فلسفة العصور القديمة والعصر الوسيط رغم خصوصية الطرح والإضافة، تلك التي لم تستطع أن تحول دون النظر إلى نيتشه على أنه «أسير الميتافيزيقا» بما أنه «يفسر الوجود على أنه قيمة في جوهره، لأن مصدر هذه المعادلة قائم لدى أفلاطون كذلك»[25]. أحسب الآن أن سياق بحثنا قد أصبح مناسباً تماماً للإدلاء بحججنا المتعلقة والساعية إلى إقرار ميتافيزيقا مبحث دريدا في التفكيك وعبر العرض الآتي:

يمثل الاختلاف في فلسفة جاك دريدا مبحثاً رئيسياً وبداية مطلقة، سواء في وضعها المنطقي من فلسفته أم في ضروراتها الفكرية والتطبيقية أيضاً، حيث تقع في فضائها كل تلك المفردات الفكرية والطروحات التي جاء بها جاك دريدا والتي اتخذتْ من هذه البداية مرجعاً فكرياً وحجة دائماً تنتظم سياق التفكيك كلّه، مكونةً بانتظامها هذا العمود الفقري الذي يُهيكل بناء التفكيك ويشكّل مصدرَ قوته وإختلافه في آن واحد، بعبارة أخرى، يمكن القول، إن الاختلاف في فلسفة جاك دريدا يحظى بذات المكانة، الأهمية والمنزلة التي يحظى بها (الجدلُ) بالنسبة إلى فلسفة هيجل المثالية المطلقة، أي أن الاختلاف هو (كل شيء) في فلسفة دريدا، تماماً كما الجدل في فلسفة هيغل. غير أن هذه البداية التي انطلقتْ منها وتأسست لها كل فلسفة دريدا، لم تكن في حقيقتها ووضعها النظري والمنطقي سوى إحالات، استخدام وتأويل لبعض مباحث تلك المفاهيم الرباعية ـ التي أشرنا إليها ـ والتي لا تعفي مبحثاً أو بداية تُنجز خلالها من تنفس هواءها الميتافيزيقي، المحرّض والمغوي على العمل بأدواتها، والذي لابد من أن يسفر في نهايته عن دعم الطرح الميتافيزيقي والإستناد إلى الميتافيزيقا كأساس لمنجز هذا الفكر أيضاً، الأمر الذي سنتعرف على صدقه بذكر هذا المسرد للموضوعات التي عالجها وتطرق لها جاك دريدا عبر طروحاته النظرية والتطبيقية والتي يَفترضُ ذكرُها هنا دخولها في حيز المعالجة الفلسفية المحضة، لا سواها من الموضوعات والمباحث الأدبية واللغوية، مما يرد في مؤلفات دريدا وحواراته. وهنا تجدر الإشارة إلى تداخل هذه الموضوعات وإحالة بعضها إلى بعض آخر، غير أن التفصيل هنا لابد منه:

1 ـ موضوعة الهوية والاختلاف بكل ما يمكن أن ينتج عن هذه العلاقة.

2 ـ نقد الميتافيزيقا بوجه عام والجدل الهيجلي بوجه خاص.

3 ـ الاختلاف والصيرورة والحركة.

4 ـ إشكالية البداية في الفكر الغربي متمثلة بمبدأ القضاء على فكرة الأصل والمركز.

5 ـ البدء والوجود.

6 ـ فكرتا الحضور والغياب بوصفهما مظهرين من مظاهر الاختلاف. تلك هي أهم الموضوعات التي وردت في طروحات دريدا والتي يمكن عدّها أو اعتبارها مباحث وموضوعات تمت معالجتها خلال سياق الطرح، سواء أكان هذا الطرح، تعرّضياً نقدياً أم كان توضيحاً لعمل الاختلاف ومعناه، وهنا ينبغي الاعتراف والتأكيد بكونها موضوعات متداخلة يحيل بعضها لبعض ويخرج عنه، وما هذا التفصيل والعزل وإتباع التسلسل في ذكرها إلّا لإبرازها على السطح وتأكيد تناولها.

لكن هل يعني هذا أن معالجة هذه الموضوعات وذكرها في سياق مبحث فلسفي من قبل مفكر ما، دليل كاف لدخوله في الحيز الميتافيزيقي وعدّه مفكراً ميتافيزيقياً بناءً على ذكرها ومعالجتها حسب؟ أم أن الأمر يتجاوز هذا الحد، ليكون حُكمُه رهيناً بطريقة هذه المعالجة وبالنتائج التي يمكن أن يحصل ذلك المفكر عليها والتي تشكل بالتالي غاية مبحثه؟ أحسب أن الإجابة تخص هذا الرأيَ المتسائل الأخير، أي أن تحديد هوية مفكر ما مذهبياً، ينبغي أن تتعلق بنوع معالجة المفهومات في مبحثه، بنوع السلاح المستخدم لهدم ميتافيزيقا الغرب، وبالنتائج التي أسفر صراع الأفكار عنها، وهو هنا صراع دريدا مع سلطة اللوغوس ومركزية العقل الغربي، فإذا كان الاختلاف/ التفكيك هو نوع السلاح الذي يفصح طوعاً عن نيّته، فإن النتائج، وأعني النتائج الفعلية الموضوعية وحدها ـ أي ليست تلك التي ينسبها جاك دريدا لنفسه ـ هي ما يتبقى لدينا لتحديد واقعة انتصار دريدا في صراع مع الميتافيزيقا، أو ضمّ محاولته المعرفية إلى سلسلة محاولات الانقلاب الفاشلة التي دشنها في الفكر المعاصر معلّماه، نيتشه وهيدجر، فما هي النتائج هذه من وجهة النظر الموضوعية؟

هذا ما سنتعرف عليه عبر الفقرات الآتية:

1 ـ كنا قد افترضنا قبل حين إمكانية إنتماء معالجات دريدا لموضوعاته إلى بعض تلك المباحث الميتافيزيقية الأربعة، آنفة الذكر، حيث لا يمكن أن تعالج موضوعات من مثل، الهوية والاختلاف، الجدل، الصيرورة، الحركة،

الحضور، الغياب، البدء، الأصل والمركز، إلّا في فضاءات هذه الأبنية الميتافيزيقة الأربعة، بعد الأخذ بالاعتبار نية المعالجة ونوعها ومن ثم نتائجها المتوفرة، دون أن يعني هذا الرأي تمثيلاً واستحضاراً لما تقوله الوضعية المنطقية.

2 ـ كنا قد رأينا أيضاً، أن مفهوم الاختلاف بالوضع الذي عمل جاك دريدا على منحه إياه وبالمواصفات التي وضعها له، لم يكن في حقيقته غير فكرة حاملة لمبادئ الجوهر وصفاته، سواء أكان هذا الجوهر متماثلاً مع ذلك الذي قال به أرسطو أو لايبنتز أو سبينوزا أو سواهم من الفلاسفة ـ من جهة ـ أم كان مفهوماً لجوهر خاص وفريد، عمل جاك دريدا على صنعه لنفسه ـ من جهة أخرى ـ وهذه هي إحدى النتائج المهمة التي تسوّغ لنا القول بميتافيزيقا فكر دريدا، بمسوّغ من الحقائق مفادها:

أولاً ـ المرجعية المطلقة إلى الوسط والفضاء الميتافيزيقي لكل مبحث يعالج الجوهر أو يريد لبداية فكرية ما أن تنطلق منه. بعبارة أخرى، حتمية الإنتماء والتصنيف الميتافيزيقي لكل فكرة أو مبحث في الجوهر ومنه.

ثانياً ـ حين رأى هيدجر أن نيتشه قد أكمل بعقيدة إرادة القوة، ميتافيزيقا الأزمنة الحديثة وأعلن بهذا الإكمال عنه كآخر المفكرين الميتافيزيقيين[26]، فإنما كان يستند في رؤياه المعرفية تلك إلى المكانة والمركزية التي تحظى بها فكرة الاقتدار من مجمل فلسفة نيتشه، هذه الفكرة التي لم تكن تعني لدى هيدجر سوى تمثيل حقيقي لجوهر فعّال، اسمه القوة والاقتدار، من هنا وباستحضار التفصيل السابق الذي مكّننا من مقاربة وردّ فكرة الاختلاف ومفهومه إلى الجوهر، ثم استناداً إلى المكانة التي يحتلها ويمثلها الاختلاف من مجمل تفكيكية دريدا ـ من جهة ـ وعملاً بجريرة المكانة التي مثلتها فكرة الاقتدار بوصفها جوهراً مَهَر بتهمة الميتافيزيقا فكرَ نيتشه كلّه، نتيجة لمركزية هذه المكانة ـ من جهة أخرى ـ أحسبُ أن القول بميتافيزيقا فكر جاك دريدا، قد أصبح ممكناً، بل ومشروعاً أيضاً، غير أن الفرق هاهنا، هو ـ وبَعْدَ الاتفاق في مواصفات المكانة والخام والوسط المنتج ـ فارق التسمية وعلامة النوع حسب،

حيث يمكن تسمية الجوهر لدى دريدا، بأية تسمية يكون الاختلاف قرينها الشرطي الدال، كالجوهر المختلف، مثلاً، أو إرادة الاختلاف.

3 ـ إذا كانت الفكرة الفلسفية، أية فكرة أُريدَ بها التفلسف والقول النظري، تنتمي بشكل أو بآخر، تريد التعبير، تستند أو توضح أو تقول أو تعمل ضمن أحد القوانين العقلية والمنطقية فإن تبعية ما، نَسباً فكرياً واضح الملامح سيشدّ هذه الفكرة إلى ذلك القانون وبما يجعلها تمثيلاً وعَرضاً له أيضاً. من هنا كان (اختلاف) جاك دريدا بوصفه فكرة عقلية منطقية، منتمياً في أسلوب عمله إلى حيز الفهم المقطوع أحادي الجانب وقوانين الهوية الفارغة، بل هو المعادل الفكري المفوّض للحديث باسمها وتمثيل قوانينها والعمل وفقها. ونحسب أن في طبيعة هذا الانتماء والتمثيل دليلاً آخر ونتيجة ما وراثية تقرّب جاك دريدا من التهمة الميتافيزيقية الموجهة لفكره، ذلك لأن إنتماء فكرة ما إلى هذه الموضوعات ـ الهوية ومبدأ الفهم ـ ثم معالجتها في الوسط المعرفي لهذه القوانين والموضوعات ثم الإقرار بالنتائج التي لا تتعارض معها، ليعني ـ دون شك ـ ميتافيزيقية الفكرة تلك، لا بسبب من تجاوز الفكر الميتافيزيقي نفسه لهذه المبادئ بإدخاله مفهوم التناقض في الهوية، والجدل في مبدأ الفهم، حسب، بل لأن الفكر المادي متمثلاً برموزه، قد تجاوز وأقرّ هو الآخر بتخلف مثل هذه المبادئ وعطلها، فإذا كان له ثمة حوار معها، أي مع مبدأي الهوية والتناقض والاختلاف فإنما يكون مع صيغها المتقدمة فكرياً أي مع تلك التي قال بها (كانت) و(هيغل) والفلاسفة المحدثون بعدهم.

4 ـ إن عبارة مركزية في فكر جاك دريدا، مثل، (في البدء كان الاختلاف)[27] لنجد في تأويلها دليلاً آخر على ما نحاول الذهاب إليه، فمثل هذه العبارة المشبعة بالأداء الديني والمعنى اللاهوتي ـ التوراتي والمسيحي ـ لا تقول في صيغتها الإطلاقية هذه، سوى قِدم الاختلاف وتعاليه ووفق المعنى الديني الأيماني، وليس عبر الأداء الفلسفي البرهاني، فليست منزلة الاختلاف في هذه العبارة سوى منزلة الله القديم الخالق، غير المخلوق والذي لاشيء يسبق بدؤه، الأمر الذي يؤكده جاك دريدا ـ بالنسبة لاختلافه ـ بقوله في عبارة

مهمة أخرى تحمل الأداء اللاهوتي ذاته «إن الاختلاف هو المصدر المتعالي الذي لا يخضع لشروط سابقة ولا يمكن الذهاب أبعد منه، لذلك فهو أصل دون مركز يعود إليه»[28]. وهنا يحق لنا الادعاء بأن هاتين العبارتين المركزيتين في فكر دريدا، لا تخرجان بأي حال عن الموضوعة الميتافيزيقية المهمة المتعلقة بالموجود الأسمى من حيث طريقة الطرح والإنتماء معاً.

5 - يقول جاك دريدا في إحدى حواراته «إن دَيني لهيدجر من الكبر بحيث أنه سيصعب أن نقوم هنا بجرده والتحدث عنه بمفردات تقييمة أو كمية.. إنه هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا وعلّمنا أن نسلك معها سلوكاً استراتيجياً يقوم على التموضع داخل الظاهرة وتوجيه ضرباتٍ متوالية لها من الداخل»[29]. إن هذه العبارات التي أردتُ بذكرها هنا، التأكيد على عمق ونوع العلاقة المعرفية بين هيدجر ودريدا، بوصف الأول معلماً وأباً روحياً إلى الآخر - تحديداً في موضوع وميدان هدم الميتافيزيقا والإطاحة بها - لتفترض بمسؤولية منطقية وأخلاقية، أن يكون جاك دريدا هو العارف الأول والمفكر الأكثر علماً بكل تفاصيل فكر هيدجر ومفرداته المعرفية، تحديداً، في موضوعة هدم الميتافيزيقا، أسلوب هذا الهدم ونوع السلاح المعرفي المستخدم لإنجاز هذه المهمة، علاقة هيدجر بالميتافيزيقا من حيث أصول هذه العلاقة ومصادرها في فكره، موقف هيدجر من اللاهوت المسيحي. غير أن دريدا لا يخبرنا بأيما شيء عن ذلك كما تستدعي الضرورة مثل هذا الكشف والأخبار، هذه الضرورة التي تستمد شرعية حضورها هنا من صيغة التساؤل عن، حقيقة فعل إنجاز هيدجر لمهمته المتمثلة بهدم الميتافيزيقا، وعن واقع ما آلتْ إليه مهمته الصعبة تلك من حيث مقدار نجاحها أو إخفاقها - خصوصاً إذا كان جاك دريدا، كما رأينا خلال هذا الفصل، هو أحد المعترفين والقائلين بإخفاق هيدجر في إنجاز مهمته، - الواقعة التي تسمح بالنظر لها، على أنها مناسبة للسؤال والبحث عن سبب مثل هذا الاخفاق، وعن حقيقة علاقة هيدجر بالميتافيزيقا ومدى قربه منها وما أسلوبه الفلسفي في فهمها والتعامل معها معرفياً، خصوصاً وأن هناك - فضلاً عن هذه الواقعة - ما يسوّغ ويبرر مثل

هذه الأسئلة وما يسمح لها بالوقوف المتماسك استناداً إلى عرض هيدجر لفكره في مؤلفاته حيث يرد في كتاب (الوجودية والمعتقد الديني).

(Existentialism and Religious Belief) لمؤلفه (ديفيد روبرتز)، السؤال عن نوع ومصدر مفهوم الكينونة (Being) في فلسفة هيدجر، فيجيب بإمكان ردّ هذا الفهم إلى مصدرين متقابلين يظهران للعيان يؤدي الأول منهما إلى نوع من الرواقية (Stoicism) أما الآخر فإنه يقود إلى طريقة فهم اللاهوت المسيحي (Christain theology) للوجود. ثم يمضي (روبرتز) إلى دعم فكرة التشابه تلك حتى يصل إلى القول بأن الصوفية (Mysticism) قد تقدم لنا مفتاحاً (clue) لفهم ما يتضمنه فكر هيدجر سلباً وإيجاباً[30].

من جانب آخر - وهي مسألة تكاد تبلغ الشيوعَ درجتُها - يشير روبرتز إلى الموضوعات المشتركة التي ترد في كل من فلسفتي كيركفارد وهيدجر، فيقول بأنهما معاً يستخدمان هذا التفريق الأصالة (authenticity) واللاأصالة (unauthenticity) من حيث علاقة (الآنية) بالعالم، كلاهما ينطلق من الذات لفهم العالم، كلاهما يرى بأن القلق (anxiety) مرتبط بالحرية وأن الأصالة مرتبطة بالذنب الذي يُنظر إليه على أنه حالة إيجابية ينبغي قبولها وتأسيس الذات انطلاقاً منها، أخيراً، كلاهما ينظر إلى الموت على أنه يتهدد الإنسان في كل لحظة من لحظاته وإن على الإنسان مواجهة هذا الموت، لا التهرب منه[31]. ولما كان (كيركغارد) مفكراً وجودياً مؤمناً، أصبح القول بصيغة من الميتافيزيقا تسللت إلى فكر هيدجر ممكناً، بعد كل نقاط التأثر هذه، وهو أمر آخر لم يحظى باهتمام دريدا.

إن ما أود الإشارة إليه من خلال هذا التقديم في هذه الفقرة هو ما يأتي:

أ - إن الاعتراف بالفضل العظيم والتأثر البالغ لفكر جاك دريدا بفكر هيدجر، ليحتّم أن يكون دريدا وإستناداً إلى نوع هذه العلاقة المعرفية، هو العارف الأول بحقيقة (ماهو عليه) فكر هيدجر حقاً.

ب - إن عدم التعامل مع فكر هيدجر، على وفق الكلية المعرفية التي هو عليها،

وحقيقة النوع الفلسفي الذي ينتظم تفكيرهُ وفلسفته، ليسمح عند هذا الحد وتحت هذه الظروف المعرفية ـ التأثر البالغ وإنتفاء القراءة الكلية المحيطة بحقيقة فكر هيدجر ـ أقول، ليسمح بافتراض نوع من الانعكاس الميتافيزيقي لفكر هيدجر على فكر دريدا، بقرينة الواقعتين:

اعتراف دريدا بتأثير هيدجر البالغ على فكره ـ من جهة ـ وعدم الإحاطة بنوع المؤثر إحاطة كلية مطّلعة على كل تفاصيله، من جهة أخرى.

6 ـ يقول دريدا في إحدى مقابلاته «لاأقصد بالمادية حضوراً للمادة، وإنما صموداً للنص أمام كل محاولة لاحتوائه... الاحتواء هو مثالي دائماً»[32].

وإذ تكون ـ حسب وجهة نظرنا ـ فلسفة جاك دريدا نفسها محتواة في مفرداتها الأساسية، من قبل فلسفة كبيرة أخرى، ولايملك مضمونها في لحظاته العميقة، إلّا الإحالة النوعية نحو المصادر الميتافيزيقية التي أهّلتها لقولها الفلسفي، أقول إذ تكون التفكيكية كذلك حقاً، فإن تهمة ميتافيزيقية الطابع، موجهة لمفكر مادي معاصر كجاك دريدا، ستصبح مقبولة ومشروعة ضمن مبدأ الاحتواء المثالي الذي يتحدث دريدا عنه... لا لأن كل احتواء مثالي كما يقول حسب، بل لأن المحتوي هنا ـ بصيغة اسم الفاعل ـ هو فلسفة ميتافيزيقية كبرى، اسمها، الفلسفة المثالية المطلقة، فلسفة هيجل الجدلية، التي لايملك دريدا إزاءها، ـ حسب تظاهر فلسفته عبر التفكيك ـ إلّا أن يكون مكملاً أو ممثلاً لامتداد جديد لمبادئ الجدل الهيجلي. هذه المسألة ـ مسألة الامتداد ـ هي ما شكّل مضمون فصلنا السابق من هذا الكتاب والذي كان مشتملاً على تأصيل مفاهيم دريدا الأساسية في الصيرورة والجدل والأثر والبداية والمركز والأصل، مثلما عرض في الوقت ذاته محاولات دريدا لمنح هذه المفاهيم خصوصية التفكيك والاختلاف وإخراجها من إنتمائها إلى طروحات المفكرين الذين يتعرض السياق لهم.

الهوامش

هوامش القسم الأول

1 ـ سنتولى توضيح وتفصيل هذه المسألة في المقابل من هذا الفصل.

2 ـ ولترسيتس ـ فلسفة هيجل ـ ترجمة دكتور إمام عبد الفتاح إمام ـ ص497 وينظر بصدد دريدا قوله (We think only in signs) في كتابه (of Grammatologe.
trans. chakravorty spivak (the Johns Hokins university 1970) P. 50

3 ـ هيدجر ـ ما الميتافيزيقا ـ ت فؤاد كامل ومحمود رجب ص124 . وتجدر الإشارة إلى طرح هذا السؤال بصيغة مشابهة من قبل (شلينج)

4 ـ - Jagues Derrida - Writing and Differance university of chicago press 1978. P. 275.

5 ـ الدكتور عبد العزيز بن عرفة ـ التفكيك والاختلاف المرجأ ـ مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 48 ـ 49 .

6 ـ Jagues Derrida - writing and differance. P. 275.

7 ـ جاك دريدا ـ الكتابة والاختلاف ـ ترجمة كاظم جهاد ـ ص124 .

8 ـ المصدر نفسه ـ ص122 .

9 ـ Jonathan culler - on deconatruction Theory and criticism after structuralism. P. 120 وقد وردت كاقتباس في كتاب (رايموند تالس) (Not saussre)
Moemillon press. P 179.

10 ـ يراجع بهذا الصدد ـ دراسة الشاعر سامي مهدي ـ تفكيك التفكيك ـ مجلة الموقف الثقافي عدد ـ

11 ـ الدكتور مطاع صفدي ـ مغامرة الاختلاف والحداثة ـ مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 45 .

12 ـ الموسوعة الفلسفة المختصرة ـ مادة جون لوك ـ ت فؤاد كامل ص370 .
13 ـ الطليعة الأدبية ـ مقال التفكيك ـ المركز واللعب ـ ندوة شارك فيها دريدا وهيبوليت وآخرون ـ عدد 5 ـ 6/ 1990 .
14 ـ عبد الرحمن بدوي ـ شطحات الصوفية ـ ص29 .
15 ـ رسائل ابن عربي ـ كتاب الأسفار ـ ص3 .
16 ـ المصدر نفسه ـ رسالة لا يعوّل عليه ـ ص6 .
17 ـ شطحات الصوفية ـ ص128 .
18 ـ يراجع ـ هيدجر ـ نداء الحقيقة ـ ت عبد الغفار مكاوي ـ ص277 .
19 ـ شطحات الصوفية ـ ص32 .
20 ـ رسائل بن عربي ـ رسالة لا يعول عليه ـ ص7 .
21 ـ شطحات الصوفية ـ ص27 .
22 ـ المصدر نفسه ـ ص124 .
23 ـ المصدر نفسه ـ ص134 .
24 ـ رسائل ابن عربي ـ كتاب الأسفار ص3 .
25 ـ المصدر نفسه ـ كتاب لا يعول عليه ـ ص17 .
26 ـ المصدر نفسه ـ ص19 .
27 ـ المصدر نفسه ـ ص10 .
28 ـ هيدجر ـ نداء الحقيقة ـ ص283 .
29 - M. Merleau - Ponty - phenomenology of perception - trans - colin smith. D. G. P. 9.
30 ـ اقتباسات عن جاك دريدا ـ وردت في مقال الدكتور ابن عرفة مجلة الفكر العربي المعاصر ـ عدد 48 ـ 49 .

هوامش القسم الثاني

1 ـ ينظر جاك دريدا ـ الكتابة والاختلاف ـ ت كاظم جهاد ـ ص31 ـ 32 .
2 - Tallis - Not saussure - P. 211
3 ـ المصدر نفسه ـ ص 211 . وقد اقتبسنا ما يضمّنه (تالس) عن سوسير من الترجمة العربية لكتاب سوسير ـ علم اللغة العام ـ ترجمة دكتور يوئيل يوسف عزيز ـ ص139.
4 ـ اقتباس لتالس في كتابه (Not saussure). P. 212
5 ـ المصدر نفسه. ص 212.

6 ـ تشير الأرقام هنا (27 ـ 34) وسواها إلى أرقام الصفحات في كتاب سوسير ـ علم اللغة العام ـ بترجمة د. يوئيل يوسف.

7 ـ دريدا ـ الصوت والظاهرة ـ اقتباس لتالس في كتابه.

.Not saussure P. 212

هوامش القسم الثالث: (3 ـ 1) + (3 ـ 2)

1 ـ فرانسوا شاتليه ـ هيجل ـ ترجمة جورج صدقني ـ ص ـ 20

2 ـ المصدر نفسه ـ ص216 .

3 ـ يقول دولوز «إن مناهضة الهيجلية بمثابة خط هجومي يخترق تآليف نيتشه كلها» ـ اقتباس لشاتليه ـ ص18 المصدر السابق.

4 ـ من حوار مع جاك دريدا ـ مجلة الكرمل ـ عدد 17 ـ 1985 .

5 ـ مجلة الفكر العربي المعاصر ـ عدد 18 ، 19 ـ حوار مع دريدا.

6 ـ المصدر نفسه.

7 ـ وليم راي ـ المعنى الأدبي ـ ترجمة يوئيل يوسف عزيز ـ ص162 .

8 ـ اقتباس عن هلس مللر ـ ورد في دراسة الدكتور علي الشرع ـ التفكيكية والنقاد الحداثويون العرب ـ مجلة دراسات ـ العدد 16/3 .

9 ـ ولتر سيتس ـ هيجل ـ ت إمام عبد الفتاح إمام ـ ص255 ـ 256 .

10 ـ هيدجر ـ مبدأ الهوية ـ دراسة مترجمة ـ مجلة العرب والفكر العالمي ـ عدد 4 خريف 1988 .

11 ـ هيجل ـ موسوعة العلوم الفلسفية ـ فقرة 89 وقد وردت كاقتباس في كتاب هنري لوفيفر ـ المنطق الجدلي ـ ص24 .

12 ـ جاك دريدا ـ الكتابة والاختلاف ـ ت كاظم جهاد ـ ص29 .

13 ـ مجلة الطليعة الأدبية ـ العدد 5 ـ 6 ـ 1990 ـ المركز واللعب ـ ندوة فكرية.

14 ـ «كانت فكرة استحالة البداية من الأفكار الشائعة التي اعتنقها كيركغارد ضد بداية هيجل المطلقة بالوجود، فقد كان يرى كيركغارد أن «البداية مستحيلة ما لم تتم بقفزة» ـ ولتر سيتس ـ فلسفة هيجل ـ ص162 .

15 ـ 16 ـ هربرت ماركوز ـ نظرية الوجود عند هيجل ـ ت ابراهيم فتحي ـ ص92.

16 ـ المصدر نفسه ص ـ 93.

17 ـ ولتر ستيس ـ فلسفة هيجل ـ ص 166 .

18 ـ المصدر نفسه ـ ص168 .

19 ـ ماركوز ـ نظرية الوجود عند هيجل ـ ص 93.

20 ـ ماركوز ـ العقل والثورة ـ ت فؤاد زكريا ـ وردت كاقتباس في هامش الصفحة 92 من كتاب ماركوز ـ نظرية الوجود عند هيجل.

21 ـ هيغل ـ علم ظهور العقل ـ اقتباس لماركوز ـ المصدر نفسه ـ ص89 .

هوامش القسم الثالث: (3 ـ 3)

1 ـ يخصص رايموند تالس في كتابه (Not saussre) فقرة طويلة يكشف فيها عن علاقة مفهوم الإرجاء بين بيرس ودريدا وكيفية طرح هذا المصطلح أولاً من قبل بيرس ثم يشرح بعد ذلك (سوء قراءة) دريدا لهذا المفهوم وطريقة استخدامه من قبله، وهي مسألة سبقت الإشارة لها في فصل سابق ـ سوسير ودريدا ـ وليست تعنينا هنا كثيراً، مثلما هي في الوقت ذاته مناسبة للقول، بأن مصطلح (سوء القراءة) وعند حدود كونه فعلاً متعمداً بوصفه أحد مفاهيم (تأويلية) بلوم، لا يمكن أن يصح على نوع قراءة دريدا لبيرس أو هيغل أو سواهما، لأسباب كثيرة، أهمها إشادة دريدا بنوع قراءة (باتاي) لهيجل، أي القراءة التفكيكية العميقة القائمة على مبدأ الجدية، لمزيد من التعرف عن مفهوم (سوء القراءة) والنوع الخاص لتأويلية (بلوم) يراجع بحث جمال العميدي ـ الهرمونطيقا والتفكيك ـ مجلة الأقلام ـ 1 ، 4 ، 1997 .

2 ـ مطاع صدفي ـ مغامرة الاختلاف والحداثة ـ مجلة الفكر العربي المعاصر ـ عدد 44 ، 45 والنص توضيح لأحد المفاهيم الكبرى للتفكيك.

3 ـ الكتابة والاختلاف ـ مقدمة المترجم كاظم جهاد ـ ص31 .

4 ـ مطاع صفدي ـ المصدر السابق.

5 ـ دريدا ـ الكتابة والاختلاف ـ مقدمة المترجم ـ ص30 .

6 ـ المصدر نفسه ـ ص31 ـ ويمكن الإفادة فيما يتعلق بأصل المفردة، مما تمت الإشارة إليه في فصل سابق ـ سوسير ودريدا ـ من حيث علاقتها بكل من بيرس وسوسير.

7 ـ تحظى لدينا هنا، مفردة (يقترح) بأهمية بالغة تتأتى من كونها تحمل الإيحاء بالاستحداث، الجدة، والمحاولة الخاصة المبتكرة وغير الموجودة قبلاً، لحل إشكالية قائمة، الأمر الذي يناقض في جوهره كون هذه المفردات (مزدوجة المعاني) قد تم استخدامها والحديث عنها من قبل والإشادة بأهميتها الفلسفية ومكانتها في الفكر النظري، كما سنأتي على ذكر ذلك لاحقاً.

8 ـ حوار مع دريدا ـ الفكر العربي المعاصر ـ العدد 18 ـ 19 .

9 ـ دريدا ـ الكتابة والاختلاف ـ رسالة إلى صديق ياباني ـ ص62 .

10 ـ مطاع صفدي ـ مجلة الفكر العربي المعاصر ـ عدد 44 ـ 45 .

11 ـ المصدر نفسه، وينظر أيضاً ـ مجلة الطليعة الأدبية ـ عدد 5 ـ 6 ـ 1990 . مقال الدكتور ناصر حلاوي ـ مفاتح لقراءة دريدا.

12 ـ مطاع صفدي ـ المصدر نفسه.

13 ـ حوار مع دريدا ـ مجلة الفكر العربي المعاصر ـ عدد 18 ـ 19 .

14 ـ ناصر حلاوي ـ مفاتح لقراءة دريدا ـ الطليعة الأدبية ـ 5 ـ 6

15 ـ المصدر نفسه.

16 ـ 17 ـ 18 ـ سعيد الغانمي ـ جاك دريدا، لعبة الأقنعة البلاغية ـ مجلة الطليعة الأدبية، 5 ـ 6 .

19 ـ الكتابة والاختلاف ـ مقدمة المترجم ـ ص30 ـ 31 .

20 ـ 21 ـ المصدر نفسه ـ ص33 .

22 ـ هنري لوفيفر ـ المنطق الجدلي ـ ترجمة ابراهيم فتحي ـ ص19 .

23 ـ اقتباس عن جاك دريدا ـ دراسة الدكتور مطاع صفدي ـ الفكر العربي المعاصر عدد 44 ـ 45 .

24 ـ اقتباس عن هيجل ـ علم المنطق ـ الكتاب الثاني. ذكره هنري لوفيفر ـ المنطق الجدلي ـ ص18 .

25 ـ 26 ـ 27 ـ سعيد الغانمي ـ مجلة الطليعة ـ العدد 5 ـ 6 وسيجري في المقابل من هذا الفصل استخدام تأويلنا الخاص لهذا المفهوم.

28 ـ هيدجر ـ مدخل إلى الميتافيزيقا ـ وردت لدى دريدا في ـ الكتابة والاختلاف ـ نهاية الكتاب وبداية الكتابة ـ هامش الصفحة 125 .

29 ـ دريدا ـ الكتابة والاختلاف ـ ص125 .

30 ـ تجدر الإشارة هنا إلى (ولع) هيدجر بلعبة (تغيير) أصول المفردات وجذورها اللغوية، فضلاً عن ميله لنحت واشتقاق مفرداته الخاصة، وعند حدود مستوى المفاهيم الأساسية لفلسفته، كما هو معروف.

31 ـ وليم راي ـ المعنى الأدبي ـ ص164 .

32 ـ هيجل ـ علم المنطق ـ الكتاب الأول ـ وردت في كتاب لوفيفر ـ المنطق الجدلي ـ ص29 .

33 ـ ولتر ستيس ـ فلسفة هيجل ـ ص158 .

34 ـ لوفيفر ـ المنطق الجدلي ـ ص25 .

35 ـ يراجع بهذا الصدد ـ جمال العميدي ـ الهرمونطيقا والتفكيك ـ مجلة الأقلام ـ 1 ، 4 .

36 ـ Derrida - Writing and Differance - P - 257.

هوامش القسم الثالث: (3 ـ 4)

1 ـ ولتر ستيس ـ فلسفة هيجل ـ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ـ ص60 .

2 ـ المصدر نفسه ـ ص60 ـ 61

3 ـ جاك دريدا ـ الكتابة والاختلاف ـ ترجمة كاظم جهاد ـ رسالة إلى صديق ياباني ص57 ومابعدها.

4 ـ يوضح مترجم (الكتابة والاختلاف) في هامش الصفحة ـ 61 ـ هذه الوظيفة اللغوية قائلاً: يضطلع الضمير (Se) في الفرنسية بوظيفة إنعكاسية أو إنفعالية شبيهة بعمل (النون) أو (التاء) في أفعال الانعكاس العربية على وزن (ينفعل) أو (يتفعّل) (deconstruite) التي تعني يفكك تتحول باستضافتها (Se) إلى (Se deconstruite) إلى يتفكك.

ـ الكتابة والاختلاف ـ مقدمة المترجم كاظم جهاد ـ ص30 ـ 31 .

5 ـ الكتابة والاختلاف ـ مقدمة المترجم ـ ص29 .

6 ـ الجملة للدكتور مطاع صفدي ـ مغامرة الاختلاف والحداثة ـ مجلة الفكر العربي المعاصر ـ عدد 44 ـ 45 وهي إحدى التعريفات الشائعة للتفكيك.

7 ـ جاك دريدا ـ الكتابة والاختلاف ـ رسالة إلى صديق ياباني ص57 .

8 ـ المقصود باللاهوت السلبي (تنزيه الوجود الإلهي عن كل محمول يلحق به ليرفع هويته إلى أعلى رتبة إطلاقية فهو يسلب عنه كل ما هو خاص حتى لا يقع في شبهة مع أي كان).

9 ـ جاك دريدا ـ الكتابة والاختلاف ـ هامش الصفحة 60 .

هوامش القسم الرابع

1 ـ جيمس جينز ـ الفيزياء والفلسفة ـ ترجمة جعفر رجب ـ ص245 .

2 ـ وردت في مقال الدكتور ناصر حلاوي ـ مفاتح لقراءة دريدا ـ الطليعة الأدبية عدد 5 ـ 6 .

3 ـ ولتر ستيس ـ هيجل ـ ص150 .

4 ـ ناصر حلاوي ـ المصدر نفسه ـ والنص مستمد ومقام بشكل مباشر على أحد الأفكار الشائعة لدريدا أما النص الآخر فهو لجاك دريدا كما أشير في هامش سابق.

5 ـ مطاع صفدي ـ مغامرة الاختلاف والحداثة ـ الفكر العربي المعاصر 44 ـ 45 .
6 ـ ولتر ستيس ـ فلسفة هيجل ـ ص96 .
7 ـ شرح وتفسير من قبل الدكتور مطاع صفدي لجملة دريدا (ليست ذات النفس بذات النفس إلّا بتحقق الآخر). وردت في مجلة الفكر العربي المعاصر ـ مصدر سابق.
8 ـ دريدا ـ الكتابة والاختلاف ـ ترجمة كاظم جهاد ـ ص100 .
9 ـ ولتر ستيس ـ فلسفة هيجل ـ ص145 .
10 ـ سبينوزا ـ الأخلاق ـ التعريف الثالث ـ ذكرها ولتر سيتس ـ المصدر نفسه ـ ص95 .
11 ـ دريدا ـ اقتباس عنه لمطاع صفدي ـ الفكر العربي المعاصر ـ عدد 44 ـ 45 .
12 ـ ولتر ستيس ـ هيجل ـ ص92 .
13 ـ دريدا ـ اقتباس عنه يرد في مقال ناصر حلاوي ـ مصدر سابق.
14 ـ جاك دريدا ـ اقتباس عنه ـ المصدر السابق.
15 ـ مطاع صفدي والفكر العربي المعاصر ـ عدد 44 ـ 45 .
16 ـ عبد الرحمن بدوي ـ أرسطو ـ ص69 .
17 ـ 18 ـ المصدر نفسه ـ ص119 .
19 ـ دريدا ـ أحد تعريفاته للاختلاف ـ اقتباس للدكتور ناصر حلاوي ـ مصدر سابق.
20 ـ 21 ـ دريدا ـ الكتابة والاختلاف ـ ترجمة كاظم جهاد ـ مقدمة المترجم.
22 ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ فؤاد كامل ـ جلال العشري ـ مادة أرسطو ـ ص42 .

هوامش القسم الرابع: (4 ـ 1) + (4 ـ 2)

1 ـ هذا ما يهمنا منها هنا، أما كونها طريقة النصوص ونقدها فهي مسألة لاحقة تستند إلى الأساس الفلسفي لفكرة التفكيك ذاتها.
2 ـ الشواهد على هذه المسألة من نصوص دريدا ودراسية كثيرة جداً وسنتبين بعضها في القابل من هذا الفصل أيضاً.
3 ـ أويغن فنك ـ نيتشه ـ ص 217.
4 ـ المصدر نفسه ـ ص 217.
5 ـ المصدر نفسه ـ ص 222.
6 ـ دريدا ـ الكتابة والاختلاف ـ ص 121.

7 - هيدجر - نداء الحقيقة - ص 338

8 - الكتابة والاختلاف - ص 121.

9 - المصدر نفسه - ص 124.

10 - A.J. Ayr - phiosoghy in the twenteth century. P. 229

11 - ibid - P. 229

12 - هيدجر - نداء الحقيقة - ص 364.

13 - هيدجر - ما الميتافيزيقا - ترجمة فؤاد كامل - ص 80.

14 - المصدر نفسه - ص 123.

15 - فرانسوا شاتليه - هيجل - ت جورج صدقني - ص 217

16 - مطاع صفدي - مغامرة الاختلاف والحداثة - العرب والفكر المعاصر عدد 45 - 44.

17 - المصدر نفسه

18 - المصدر نفسه

19 - العرب والفكر المعاصر - مقابلة مع دريدا - عدد 18 - 19.

20 - الطليعة الأدبية - مقال الدكتور ناصر حلاوي - عدد 5 - 6.

21 - مجلة دراسات - مقال د. علي الشرع. عدد 1613 - ص 200.

22 - أويغن فنك - نيتشة - ص 218.

23 - المصدر نفسه - ص 219.

24 - المصدر نفسه - ص 225.

25 - المصدر نفسه - ص 223.

26 - إن المعنى الخفي المقصود الذي يرمي إليه هيدجر في نعت نيتشة بأنه آخر الميتافيزيقيين الأفلاطونيين هو أنه آخر الغرباء عن حقيقة مفهوم الميتافيزيقا الذي ينبغي أن يكون أونطولوجياً مبحثاً أصيلاً في الوجود، كما كان هذا المعنى حاضراً في العقل الإغريقي.

27 - دريدا - الكتابة والاختلاف - ص 32.

28 - مجلة الطليعة الأدبية - ناصر حلاوي - مصدر سابق

29 - دريدا - الكتابة والاختلاف - ص - حوار المترجم معه

30 - D. Roberts - Existentialism and religious Belief. P. 187

31 - ibid - P. 160 - 163

32 - دريدا - الكتابة والاختلاف - حوار مع المترجم - ص 51.

محتويات الكتاب

من إصدارات 1997 ـ 1998

نقد العقلانية العربية	الياس مرقص
نيتشه مكافحاً ضد عصره	رودولف شتاينر
الله والإنسان على امتداد ٤٠٠٠ عام	كارين آرمسترونغ
أخلاق الإنجيل (دراسة سيسيولوجية)	البير بايه
الجواري والقيان	د. سليمان الحريتاني
هرمس المثلث العظمة (نصوص قديمة)	لويس مينار
مفهوم العدل في الإسلام	د. مجيد خدوري
الأحناف (دراسة في الفكر الديني التوحيدي قبل الإسلام)	عماد الصباغ
الإسلام والسلطان والمُلك	د. أيمن ابراهيم
مفهوم الإنسان عند ماركس	تاليف: إيريك فروم
قوى وآفاق (تاملات في الطبيعة الإنسانية والنظام الاجتماعي)	نعوم تشومسكي
الفرعون الأخير	فرنسيس فيفر
الإسلام وحقوق الإنسان	د. رفعت حسان

إصدارات حديثة

زمن تنهيدة (رواية) — آن فيليب

اشيني (رواية كندية) — ايف تيريو

قصص قصيرة من الأدب الكندي — مجموعة كتّاب

الصفقة (رواية) — فيكتور جيرناك

اقاصيص شرقية — مارغريت يورسينار

شخصية الابن البكر — كيفين ليمان

توظيف المحزم — سليمان حريتاني

ولادة إله (التوراة والمؤرخ) — جان بوتيرو

أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم — كارم محمودعزيز

مصر في زمن الإبهام — فلاديمير فينوغرادوف

صناعة المؤرخ — غي تويلييه وجان تولار

قوة الأسطورة — جوزيف كامبل

الجيش والسلطة في العراق الملكي — د. عقيل الناصري

التفكيكية

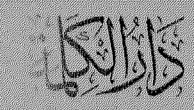
إرادة الاختلاف وسلطة العقل

ماهو التفكيك؟ ما فكرُ الاختلاف والآخر؟ ما أصوله، وما غاياته؟ هل تمكّن هذا الفكر، الذي أُريد له أن يكونَ مختلفاً، مبتكراً ومساوياً لنفسه بامتياز، من أن يكونَ كذلك حقاً؟ أم أن استراتيجيةَ قراءةٍ تأويلية عميقة مغرضة، نجحتْ في إخفاء ملامح مصادره، بحيث أصبح الحديث - عند حدودها - عن أصالة مثل هذا الفكر وابتكاره أمراً ممكناً؟

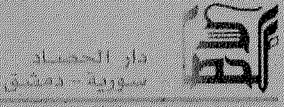
هل تمكنَ جاك ديريدا من تحقيق أهدافه المعلنة، المتمثلة بالقضاء على سلطة اللوغوس وإنهاء عهد السيطرة الميتافيزيقية إلى غير رجعة كما زعم؟ أم أن لحظة تاريخية ما، مؤقتة وعابرة أوحت وسوّغت بمثل هذا الزعم؟

ثم إذا عرفنا بأن سلطة هيجل الجدلية - بكل هيبتها وحضورها العقلاني - هي ذلك الرمز والطرف الآخر الذي توجّه ديريدا بتفكيكيته للصراع معه بوصفها «المؤامرة بحد ذاتها وما يمكن أن يكون الأكثر رعباً في العقل» فهل يمكن الحديث بعد عرضنا لتفاصيل الصراع تلك، عن لحظة حسم جرى عقدها لصالحه؟ أم يمكن القول بعكس ذلك وربما دون حرج، بأن مغامرة ديريدا الفكرية قد أنتهت إلى المصير ذاته الذي توقفت عنده محاولات كلٍ من كيركغارد ونيتشة وهيدجر؟

هذه هي الأسئلة التي يتولى هذا الكتاب الأجابة عنها.



سورية - دمشق - برامكة - ص.ب: ٢٢٢٩



ص.ب: ٤٤٩٠ - هـ/فا: ٢١٢٦٣٢٦